Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft

und

die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

Dr. ERWIN PREUSCHEN

in Darmstadt.

1900.

Erster Jahrgang — Heft 4.

Inhalt:

J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
(Südanlage 5) **Giessen** (Hessen)
1900.

Für Grossbritannien und seine Kolonien: **James Parker & Co., Oxford,** 27 Broad Street.
Für Amerika: **G. E. Stechert, New York,** 9 E 16th St.

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je 5—6 Bogen Umfang) 10 Mark.

Ausgegeben am 8. Dezember 1900.

Zeitschrift

für die

neutestamentliche Wissenschaft.

Der Plan der Zeitschrift ist mit dem Titel gegeben. Sie will ein Sammelpunkt werden für alle Arbeiten, deren Zweck es ist, irgendwie zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen. Sie wird sich nicht auf das Gebiet beschränken, das in dem herkömmlichen Unterricht als das Fach des Neuen Testamentes bezeichnet zu werden pflegt, sondern ebenso die allgemeine Religionsgeschichte, sofern sie die Erscheinungen auf dem Boden des Urchristentums zu erklären geeignet ist, wie die Kirchen- und Literaturgeschichte der ältesten Zeit (bis etwa 325) in ihren Rahmen hineinziehen. Denn es scheint, dass eine wirklich fruchtbare Förderung der Probleme, die das Neue Testament und die Entstehung des Christentums bieten, nur von einer umfassenden Betrachtungsweise erwartet werden kann.

Eine grössere Anzahl von Gelehrten hat dem Unternehmen bereits ihre Mitarbeit zugesichert.

Die Zeitschrift erscheint in vier Heften in der Stärke von je 5 bis 6 Bogen, die im Februar, Mai, August und November ausgegeben werden und von denen das zweite und das letzte eine Bibliographie enthält. Der Preis beträgt 10 Mark für den Jahrgang.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Der Verleger:
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
Giessen.

Der Herausgeber:
Lic. Dr. **Erwin Preuschen**
Darmstadt.

Im nächsten Jahrgang werden von grösseren Aufsätzen u. A. veröffentlicht werden:

Mommsen, Römisches Recht im Neuen Testament.

Corssen, Über die Quellen der Philoxeniana.

Jannaris, Johns Gospel and the Logos.

Knopf, Ein inschriftlich erhaltenes Vaterunser.

Bousset, Über die Sibyllinen.

Achelis, Der Ursprung der christlichen Basilika; das Martyrologium Syriacum.

Weinel, Kattenbusch's Apostolisches Symbol; Spuren mündlicher Überlieferung in den Evangelien.

Steffen, Das Verhältnis von Geist und Glauben bei Paulus.

Preuschen, Die christlichen Parteien zur Zeit des Paulus,

u. A.

Zur ältesten Geschichte der Bibel in der Kirche.

Von **Paul Wendland** in Berlin.

I.

Im zweiten Teile meiner Aristeasausgabe[1] habe ich die hellenistisch-jüdischen und die kirchlichen Zeugnisse über die Entstehung der griechischen Bibelübersetzung gesammelt. Es schien mir nützlich, einen Überblick über die Verzweigung der Quellen zu ermöglichen; denn in den wechselnden Gestalten der Legende spiegeln sich vielfach die theologischen Tendenzen und die Grundanschauungen über die heilige Schrift wieder.

Die Grundlage der gesamten Tradition ist der Brief des Aristeas, dessen Bericht[2] ich zunächst in aller Kürze, soweit es für die Beurteilung der späteren Tradition notwendig ist, reproduciere: Auf Veranlassung des Bibliothekars Demetrios von Phaleron beschliesst Ptolemaios Philadelphos, das jüdische Gesetz übersetzen zu lassen und zu dem Zwecke an den Hohenpriester zu Jerusalem zu schreiben. Zugleich giebt er auf Aristeas' Rat Befehl zur Freilassung der unter Ptolemaios I in die Gefangenschaft geführten Juden. Der ἀρχισωματοφύλαξ Andreas und Aristeas überbringen dem Hohenpriester Eleazar mit der Nachricht von der Ausführung dieses Befehles und mit reichen Geschenken die Bitte, 72 Älteste, je 6 aus jedem Stamme, zum Zweck der Übersetzung nach Ägypten zu senden. Eleazar erfüllt den Wunsch, die 72 Ältesten werden mit Auszeichnung am Hofe empfangen, geben an einem durch sieben Tage fortgesetzten Gastmahle Proben ihrer Weisheit, übersetzen auf Pharos in 72 Tagen das Gesetz, indem sie durch Besprechungen mit einander gemeinsam nach dem Originale den Wortlaut feststellen. In

[1] *Aristeae ad Philocratem epistula* .... ed. P. W. Leipzig 1900, im Folgenden als „Ar." citiert.

[2] Der Brief des Aristeas ist wahrscheinlich im Anfange des 1. Jahrh. v. Chr. verfasst; s. meine Vorreden zur Ausgabe und zu meiner Übersetzung bei Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.* Freiburg i. B. 1899.

einer Versammlung der Gemeinde lässt Demetrios die Autorität der Übersetzung feierlich sanctionieren. Indem im Anschluss an Moses Worte Dt 4, 2. 12, 32 jede Änderung des Textes verpönt wird, wird dem authentischen Wortlaute der Übersetzung dieselbe Autorität wie dem heiligen Originale des Gesetzes zugeschrieben.

Suchen wir nun, indem wir von den offenbaren Zuthaten in dem Berichte des jüdischen Litteraten, der genauen und sicher auf Autopsie zeitgenössischer Kunstwerke beruhenden Schilderung der Geschenke des Ptolemaios, der Beschreibung Jerusalems, den in den üblichen Formen der Deipnosophistik sich bewegenden Gesprächen zwischen dem Könige und den jüdischen Weisen ganz absehen, uns ein Urteil über den Kern der Erzählung, die Entstehung der Übersetzung, zu bilden. Dass diese Erzählung legendär ist und also nicht einmal die an sich mögliche Entstehung der Thorahversion unter Philadelphos beweisen kann, ist anerkannt. Denn dass die Übersetzung nicht aus der Initiative des Philadelphos[1] hervorgegangen ist und dass sie ursprünglich nicht wesentlich dem Zwecke der Propaganda unter den Heiden hat dienen sollen,[2] sondern dass sie aus den Bedürfnissen der Synagoge hervorgegangen ist (wie die späteren jüdischen Übersetzungen), kann nicht bezweifelt werden.[3] Dass es einer geraumen Zeit bedurfte, bis die Thorahversion officielle Geltung und ein kanonisches Ansehen, wie Aristeas es voraussetzt, erhielt, ist wahrscheinlich. Einen genauern Anhalt bietet der um 130 in Alexandrien geschriebene Prolog des Enkels des Jesus Sirach. Er konnte die Mängel seiner Übersetzung nicht damit entschuldigen, dass auch „das Gesetz, die Prophetieen und die übrigen Schriften sich im Originale stark unterscheiden“ (von der Übersetzung), er hätte sich mit dieser Behauptung beim alexandrinischen Publicum schlecht eingeführt, wenn damals eine kanonische Schätzung der Version, wie die Legende sie wiederspiegelt, beim hellenistischen Judentum durchgedrungen gewesen wäre. Gerade im Gegensatz zu solchen Urteilen, wie sie noch der Enkel des Jesus Sirach ohne Scheu ausspricht, wird die Legende

1 Die Behauptung, dass Philadelphos sich die Litteratur aller möglichen Völker habe übersetzen lassen, mochte an Werke wie das Manethos und die grosse von Hermippos katalogisierte zoroastrische Bibliothek (s. Cumont, *Textes et Monuments figurés relatifs aux mystères de Mithras* I, S. 23. 32) anknüpfen; in ihrer späteren masslosen Übertreibung (Ar. S. 144. 135. 89) ist sie eine christl. Erfindung, die den Anteil des Königs an der Entstehung der LXX wahrscheinlich machen soll.

2 So noch O. Holtzmann in Stades *Gesch. des Volkes Israel* II, S. 277. 278 und neuerdings M. Friedländer in mehreren Schriften.

3 S. besonders Nöldeke, *Alttestamentliche Litteratur* S. 245ff. 145 und Lumbroso, *Recherches sur l'économie politique de l'Égypte* S. XXff.

erstarkt sein und in Aristeas[1] einen litterarischen Vertreter und Apologeten gefunden haben. Erst in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. sind die Bedingungen für die Ausbildung der Legende vorhanden. Die bekannte Judenfreundlichkeit des Philometor wird auf Philadelphos übertragen. Von Jerusalem aus bereicherte sich damals das heilige Schrifttum der hellenistischen Juden: Der Enkel des Jesus Sirach führt das Buch seines Grossvaters ein; Dositheos und Ptolemaios bringen das Buch Esther; im Jahre 125/4 schicken die palästinensischen Juden den ägyptischen das zweite Makkabäerbuch zu[2] und erbieten sich zur Übersendung weiterer Schriften. Kein Wunder, dass die Übersetzer der Thorah bei Aristeas aus Jerusalem kommen müssen.

Die Schrift des Aristeas haben zunächst Philo und Josephus benutzt. Während dieser nur in ganz unwesentlichen Zügen, meist aus Missverständnis, von seiner Vorlage abweicht,[3] hat Philo diese um wesentliche Züge bereichert und weiter ausgeschmückt.[4] Philo ist der erste, der durch göttliche Inspiration die Übersetzer im Wortlaut zusammentreffen lässt und sie darum als Propheten bezeichnet (Ar. S. 93, 23. 94, 22). Dieser neue Zug entspricht ganz der Wertschätzung der LXX durch Philo, der der Übersetzung den Wert eines heiligen Textes zuschreibt und sie, wie bei seiner und der allgemein kirchlichen Vorstellung einer

[1] Er polemisiert wohl stillschweigend gegen den Prolog des Jesus Sirach; denn dass er diesen gekannt hat, glaube ich Ar. S. XXVII gezeigt zu haben. Die Beschränkung der Legende auf die Entstehung der Thorah (mit Ausschluss der andern heiligen Schriften) wird sich daraus erklären, dass das Bewusstsein von der allmählichen Entstehung der Übersetzungen noch nicht geschwunden sein konnte.

[2] Dass der diesem Buche vorgesetzte Brief echt, also der Auszug aus Jason auch 125/4 entstanden ist, hat Niese, *Kritik der beiden Makkabäerbücher* S. 10ff. (= Hermes XXXV, S. 277ff.) bewiesen.

[3] Bemerkenswert scheint, dass Jos. C. Apion. II, 47 (Ar. S. 121, 5) nicht nur Andreas, sondern auch Aristeas als ἀρχισωματοφύλαξ bezeichnet. Das wiederholt Hieronymus (Ar. S. 162, 18).

[4] Die Bekanntschaft Philos mit der Schrift geht hervor aus den Worten (S. 92, 12 meiner Testimonia) οἳ πρὸς τῇ πατρίῳ καὶ τὴν Ἑλληνικὴν ἐπεπαίδευντο παιδείαν vgl. Aristeas § 121, S. 92, 17 οἱ δ' εὐστόχως καὶ εὐθυβόλως οὐκ ἐπιτρέποντος μακρηγορεῖν τοῦ καιροῦ καθάπερ ἀποφθεγγόμενοι τὰ προταθέντα διελύοντο vgl. Ar. § 295. 296. Philos Erwähnung der Tischgespräche allein ist beweisend; denn diese Deipnosophistik ist sicher eigene Erfindung des jüdischen Litteraten, s. die Vorrede meiner Übersetzung a. a. O. II, S. 2; vgl. auch S. 92, 23 mit Ar. § 311. — L. Cohn, *Neue Jahrb.* I, 521 macht gegen die Benutzung des Ar. mit Unrecht einige Ungenauigkeiten geltend, wie sie die starke Kürzung leicht mit sich brachte. Wenn Philo Eleazar als Hohenpriester und König bezeichnet, giebt er nur den Eindruck, den manche Stellen des Ar. machen, wieder. Denn Ar. lässt Eleazar, wenn er auch den Königstitel meidet, als Souverän handeln. — Ganz nichtig sind die Gründe Eichhorns, *Repertorium f. bibl. und morgenl. Litt.* I, 1777, S. 273.

ganz mechanischen Inspiration natürlich ist, bis in die einzelnen Wortformen hinein als heilig betrachtet. Weder das kanonische Ansehen der LXX noch seine Begründung durch die Theorie der Inspiration dürfen wir als eine Neuerung Philos ansehen. Die Einbürgerung der LXX in den Synagogen musste sie notwendig mit dem Nimbus der Heiligkeit umgeben, der wesentlich auf die Vorlesung im Gottesdienste sich gründete.[1] Das kanonische Ansehen wird schon von Aristeas in der feierlichen Sanction des Wortlautes vorausgesetzt. Aber diese menschliche Sanction schien unzureichend, und darum hat sicher schon die Philo vorliegende Tradition die Heiligkeit des Textes durch die Inspiration tiefer begründet.[2] Dass Philo in seiner Stellung zur LXX nur die allgemeine Ansicht des hellenistischen Judentums wiedergiebt, folgt auch aus einem zweiten neuen und nur von ihm berichteten Zuge: Alljährlich feiern die Juden auf Pharos, teils in Hütten, teils unter freiem Himmel mit einem Mahle die Übersetzung des Gesetzes.[3]

Ich will und könnte auch nicht den Gegensatz der Anschauungen über die LXX innerhalb des Judentums und das Erstarken der wesentlich palästinensischen Richtung, die die Autorität des hebräischen Textes betont und die LXX ungünstiger beurteilt, verfolgen. Symptome dieser Tendenz scheinen ebenso rabbinische Zeugnisse wie die von Juden im zweiten Jahrhundert in strengerem Anschluss an das Original gefertigten Übersetzungen zu sein.[4]

Die Kirche hat die LXX als das gegebene und natürliche Instrument des Schriftbeweises und Werkzeug der Propaganda unter Heiden und griechischen Juden gewiss zunächst naiv verwandt. Erst durch die

---

[1] S. z. B. Th. Zahn, *Gesch. des neutestamentlichen Kanons* I, 140ff.

[2] Dass Jos. diese Vorstellung nicht kennt (oder nicht kennen will), wird man nicht nur aus seinem engen Anschluss an Aristeas, sondern daraus zu erklären haben, dass das palästinensische Judentum von der Übersetzung geringer dachte. — Interessant ist die Entwickelung der Esralegende. 2 Makk. 2,13 ist Nehemia der Sammler der jüdischen Schriften. Nach der später verbreiteten Tradition hat Esra durch göttliche Inspiration den Wortlaut der verlorenen Schriften wieder hergestellt (s. Ar. zu S. 124, 9, Gunkel bei Kautzsch a. a. O. II, S. 348. 400f.). In dieser wie in der Septuagintalegende (seit ihrer philonischen Fassung) liegt als Motiv derselbe, von Philo entwickelte mechanische Inspirationsbegriff zu Grunde.

[3] Dass man dies dem Philo glauben muss, ist selbstverständlich. Die palästinensischen Juden fordern 2 Makk. 1, 9 (vgl. 10, 6) die ägyptischen auf, das Tempelweihfest nach Art des Laubhüttenfestes zu feiern (s. Schürer, *Gesch. des jüd. Volkes* I², S. 162). Es wäre sehr möglich, dass dies Fest im Laufe der Zeit zu Alexandria seinen Gehalt verändert oder erweitert hätte. Jedenfalls ist es geeignet, das von Philo bezeugte Fest zu erläutern, dem es ja auch sonst an Analogieen (auch heidnischen) nicht fehlt.

[4] Auch auf die Verengerung des hellenistischen Kanons im palästinensischen Sinne sei hingewiesen (Schürer III³, S. 325).

jüdischen Erörterungen über den Wert der LXX, durch die jüdische Polemik gegen den christlichen Gebrauch, dann durch die erstarkende christliche Wissenschaft ist das Verhältnis der Übersetzung zum Original zu einem Problem geworden.[1] Man wird aber in manchen der ältesten Zeugnisse, ob sie nun die palästinensische oder die hellenistische Anschauung des Judentums von der LXX wiedergeben, nicht ein volles Verständnis für die Consequenzen der Grundanschauungen voraussetzen dürfen.

Irenäus[2] berichtet zuerst im Anschluss an die von Philo vorausgesetzte jüdische Tradition, dass Ptolemaios Lagu (!) die siebzig (!) Ältesten gesondert habe arbeiten lassen und dass die wunderbare Übereinstimmung ihrer Übersetzungen als Beweis der Göttlichkeit angesehen sei, und er vergleicht dies Wunder mit der durch Inspiration gewirkten Wiederherstellung der heiligen Schriften durch Esra.[3] Von Irenäus ist Clemens abhängig.[4] Ein neuer Zug ist es, dass beide nicht nur das Gesetz, sondern die gesamten heiligen Schriften übersetzen lassen. — Tertullian, der Josephus benutzt hat, scheint von dem Wunder nichts zu wissen,[5] ebenso wenig Justin (Ar. S. 121), der den groben Irrtum begeht, dass er die Verhandlungen zwischen Ptolemaios und Herodes geführt werden lässt, darin aber vielleicht einer Tradition folgt, dass er zuerst die heiligen Schriften und erst auf eine zweite Bitte die Übersetzer senden lässt (s. S. 278). — Etwas reicher ausgeschmückt ist schon der Bericht[6] des wohl dem dritten Jahrhundert angehörigen Verfassers der Cohortatio (Ar. S. 121 ff.). Er erwähnt bereits die siebzig Klausen (οἰκίσκοι) und Diener, die für strenge Absonderung zu sorgen haben. Er hat die Trümmer der Klausen auf Pharos gesehen; kein Wunder, denn Pharos war seit Cäsars Krieg verödet! — Alle diese ältesten christlichen Be-

[1] Die Reception der Danielübersetzung Theodotions durch die Kirche statt der LXX scheint eine Concession an die Juden zu bedeuten; vgl. Credner, *Beiträge zur Einl. in die bibl. Schriften* II, S. 260.

[2] S. 123, 124 meiner Testimonia, nach denen ich auch die folgenden Zeugen citiere.

[3] S. 270 Anm. 2.

[4] Ar. S. 124. Wenn er Philadelphos neben Ptolemaios I setzt, so hat er diesen aus Irenäus, jenen aus Aristobul (Ar. S. 124) genommen. Beide nennt neben einander auch Anatolius (Ar. S. 126), der irrtümlich Aristobul zu den LXX zählt.

[5] Ar. S. 126. Wenn er sagt: *quos Menedemus . . ., providentiae vindex, de sententiae communione suspexit*, so meint er nicht etwa das wunderbare Zusammentreffen im Wortlaute der Übersetzung, sondern die Übereinstimmung in der Ansicht von der Vorsehung, wie Jos. § 201 (Ar. S. 116), Tertullians Vorlage, beweist.

[6] Ps.-Justin beruft sich auf Philo, Josephus und andere Zeugen. S. 122, 16 ἵνα τὸ τῆς ἑρμηνείας ἀκριβὲς καὶ διὰ τῆς τούτων συμφωνίας γνωσθῆναι δυνηθῇ klingt in der That auffallend an die freilich harmloseren Worte des Jos. Alt. XII, 39 (S. 102, 25 ff. meiner Ausgabe, Aristeas § 32) an; vgl. zu Ar. S. 122, 2.

richte gehen schon darin über die jüdische Tradition hinaus, dass sie von einer Übersetzung nicht des Gesetzes, sondern der heiligen Schriften im allgemeinen reden.

II.

Ein Verständnis für das Problem des Verhältnisses der LXX zum Original dürfen wir bei Origenes natürlich voraussetzen. Leider sind seine gelegentlichen Äusserungen über das Verhältnis der LXX zum Urtexte offenbar aus Rücksicht auf den kirchlichen Gebrauch der LXX sehr vorsichtig gehalten.[1] Aber die Praxis, die er in der Hexapla der LXX gegenüber beobachtet, gestattet wohl sichere Schlüsse auf seine Grundsätze. Ein Mann, der in dem grossartigen Unternehmen der Hexapla alle für die richtige Beurteilung des Urtextes und seiner Wiedergabe zugänglichen Hilfsmittel zusammengebracht hat, der es nötig findet, die notwendigen Zusätze, Streichungen und Änderungen im Texte der LXX anzudeuten, der mag die bewunderungswürdige Geduld und liebevolle Nachsicht, die er andern Vorurteilen der Kirche gegenüber beweist, auch der LXX gegenüber gezeigt haben,[2] eine klare Einsicht nicht nur in die Unsicherheit der handschriftlichen Tradition, sondern auch in die Unzulänglichkeit und Unzuverlässigkeit der Übersetzung selbst hat er besessen. Und so unkritisch er Africanus gegenüber in der Verteidigung der griechischen Zusätze zu Daniel erscheint, er argumentirt doch nicht mit der Autorität oder gar Inspiration der LXX, sondern mit der Annahme eines hebräischen Originals,[3] ein deutlicher Beweis, dass ihm im Grunde nur der Urtext als autoritativ gilt.

---

[1] Die wichtigsten Zeugnisse hat schon Hody, *De bibliorum textibus* . . . S. 285 ff. gesammelt. Das schon von Preuschen bei Harnack, *Altchristl. Litt.* S. 386 bezweifelte Citat Boulengers aus einer Schrift des Or. über die LXX habe ich Ar. S. 80, 18 auf Aristeas zurückgeführt.

[2] Dass er in seinen erbaulichen Schriften den kirchlichen Text zu citieren pflegt, hat vor Lagarde (Septuagintastudien I S. 73) schon Hieronymus, Quaest. hebr. in Gen. S. 3, 10 ff. Lag. hervorgehoben.

[3] C. 9: Die Juden sollen hier wie sonst oft die Schrift verstümmelt haben (vgl. die bei Migne P. Gr. XI, 42 angeführten Stellen, Hippolyt S. 23 Bonwetsch, Clementina S. 5, 30 ff. Lag. und über Or. Stellung zu den Zusätzen der LXX Schürer a. a. O. III³, S. 329. 331. 335. 343. 345). — Übrigens hat Or. mit der Annahme eines (zu seiner Zeit freilich schon verlorenen) hebräischen Originales der Danielzusätze wohl das Richtige zufällig getroffen. Bei der sonst bekannten Arbeitsweise Theodotions weiss ich mir seine Abweichungen von der LXX gar nicht anders zu erklären; vgl. Rothstein bei Kautzsch a. a. O. I, S. 172 ff. Auch diese Stücke werden den Schriften zuzuzählen sein, die in der zweiten Hälfte des 2. Jahrh. v. Chr. aus Palästina nach Ägypten im-

Er macht freilich, um die Geschichte der Susanna zu retten, c. 2—4 auf die vielen Zusätze der LXX, die nun einmal in kirchlichem Gebrauche seien (vgl. P. Gr XI S. 80B), aufmerksam. Man könne doch nicht die kirchlichen Exemplare verwerfen und bei den Juden die reineren Texte suchen (c. 4, P. Gr. XI S. 57). Sollte die Vorsehung so schlecht für die Kirche gesorgt haben? Er hebt c. 6 seine Textvergleichungen hervor, will aber durch sie vor allem einen gemeinsamen Boden für die Debatte mit den Juden gewinnen. Aber man würde sicher in die Irre gehen wenn man, wie es offenbar Rufin und Epiphanius gethan haben, nach diesen Äusserungen den Zweck der Hexapla bestimmen, d. h. ihren wissenschaftlichen Zweck und Origenes' Einsicht in denselben bestreiten wollte. Denn 1. ist zu bedenken, dass der Brief 228 geschrieben ist, also im Anfang der hexaplarischen Arbeit. Es ist sehr begreiflich, dass Origenes im Anfang dieser Studien mit grösster Vorsicht auftritt. Es ist sehr möglich, dass wirklich der Wunsch, einen sicheren Grund für die Polemik gegen die Juden zu haben, der Ausgangspunkt seiner Forschungen war, dass sich allmählich, gerade auch durch die von Africanus ausgegangene Anregung, die Grundsätze schärfer ausbildeten. 2. Spätere Äusserungen, wie die bekannte Stelle des (nach dem Werke C. Celsum verfassten) Matthäuskommentars (tom. XV c. 14, besonders καί τινα μὲν ὠβελίcαμεν ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ μὴ κείμενα οὐ τολμήcαντεc αὐτὰ πάντῃ περιελεῖν) und schon c. 14, 4 (S. 332 Koetschau) der um 233/4 verfassten Schrift über das Gebet zeigen ein grösseres Mass des Misstrauens gegen die LXX und einen fortgeschrittenen Standpunkt. 3. Ausser der Verbreitung der hexaplarischen LXX, die doch eine Verbesserung bedeuten wollte, ist die klare Einsicht des Hieronymus in den textkritischen Wert des Hexaplamaterials beweiskräftig. Es wäre absurd, diese Einsicht, die der Benützer, sicher auf Grund älterer Tradition, besitzt, dem Urheber abstreiten zu wollen.

Die kritischen Zeichen der Hexapla forderten wie die der Ausgaben alexandrinischer Grammatiker eine Deutung und Erläuterung. Die hat Origenes nur vereinzelt in seinen exegetischen Schriften gegeben. Seine Grundanschauungen über Wert und Verhältnis der Textquellen hat er nie im Zusammenhang entwickelt, nur gelegentlich mit zurückhaltender Vorsicht angedeutet. So erklärt es sich, dass neben der richtigen Auffassung des Hieronymus die des Epiphanius und Rufinus, nach denen

portiert sind (s. S. 269). — Dass der Wettstreit der Leibpagen im griechischen Esra orientalischer, nicht griechischer Novellistik angehört und also ein hebräisches Original vorauszusetzen ist, scheint mir wahrscheinlich.

die Hexapla wesentlich die traditionelle Schätzung der LXX hätten stützen sollen, aufkommen und an manchen Äusserungen des Origenes eine scheinbare Stütze finden konnte.

Der geistige Erbe des Origenes ist Eusebius, eine weniger speculative, mehr nüchterne und verstandesmässige Natur, ein durch und durch systematischer Kopf, ein Meister der Disposition grosser Stoffmassen.[1] Sein grösstes Verdienst, an dem freilich Origenes durch seine Büchersammlung einen wesentlichen Anteil haben wird, ist es, auf den verschiedensten Gebieten, in der Geschichte und Kirchengeschichte, im Schriftbeweise und in der Apologetik der herrschenden Tradition auf den Grund gegangen zu sein, nicht ohne Concessionen, aber auch nicht ohne, oft stillschweigende, Berichtigungen, das urkundliche Material gesammelt und so vor dem nur zu bald drohenden Ruin aller kirchlichen Wissenschaft gerettet zu haben. Eine Geschichte der auf ihn folgenden Litteratur und Wissenschaft wird zum grossen Teil eine Geschichte der Benutzung seines Schrifttums sein. Auch das ist eins seiner Verdienste, dass er zuerst die Tradition von der Entstehung der LXX auf ihren Ursprung verfolgt hat und auf Aristeas zurückgegangen ist. Der Editor des Aristeas hat ihm nicht nur für seine umfangreichen Excerpte zu danken, seinem Interesse danken wir vielleicht überhaupt die Erhaltung der Schrift; denn die allein auf der Oktateuchcatene (des Prokop) beruhende directe Tradition des Aristeastextes geht auf Cäsarea zurück (Ar. S. XXI), und cäsareensischem Einflusse wird es wohl zuzuschreiben sein, wenn Aristeas einst unter den ἀντιλεγόμενα mancher Bibeln stand (Ar. zu S. 133, 19). Die grundlegende Darstellung der Entstehung der LXX giebt Eusebius in der Praep. VIII, 1 (Ar. S. 127): Die göttliche Ökonomie hat in der LXX ein Werkzeug für die Ausbreitung des Christentums geschaffen —, wie viel höher steht diese Idee, die die Excerpte aus Aristeas einleitet, als die kirchliche Tradition! Diese ist im Grunde schon durch den Rückgang auf Aristeas ausgeschlossen, und so bleibt sie denn in der Praep. wie in den kurzen Berichten beider Bücher der Chronik (Ar. S. 129. 130) unberücksichtigt.[2] Können wir dem Eusebius die richtige

[1] Das Verständnis der Schriftstellerei des Eusebius ist mir wesentlich erschlossen durch E. Schwartz' Aufsatz in den *Abh. der Gött. Ges.* 1895, S. 43ff. 38.

[2] Ebenso in den im ganzen mit Eusebius übereinstimmenden Notizen der Excerpta barbari und des Eutychius (Ar. S. 130. 131), die aber beide Alexander Aegi statt des Ptolemäus nennen. Merkwürdig ist es, dass Eusebius von den Schriften im allgemeinen redet. Die Excerpta nennen nur das Gesetz. Überall finden wir die runde Zahl 70 statt 72. — Bei Eutychius ist mechanisch angeschoben der Bericht von den οἰκίσκοι und dem Wunder, ebenso die Legende von Simeon, der als Teilnehmer der Übersetzung

Einsicht nicht abstreiten, so müssen wir leider offen bekennen, dass er mit dieser Einsicht keinen rechten Ernst gemacht hat, sondern vom Einflusse der Tradition sich nicht befreit, oder, wohl richtiger gesagt, aus Schwäche ihr Concessionen gemacht hat. Man mag es hingehen lassen, dass er den Bericht des Irenäus ohne ein Wort der Kritik weiter giebt (Ar. S. 123). Wenn er die Chronologie der Patriarchen auf die Zahlen der LXX aufbaut, so macht die Beweisführung den Eindruck vollster Unbefangenheit und aufrichtiger Überzeugung[1], aber in einem Punkte hat man Grund, an der bona fides zu zweifeln. Er eröffnet seine Beweisführung mit dem Satze (Ar. S. 129), dass die in Worten und Gedanken zusammentreffende[2] Übersetzung der LXX der kirchliche Text sei, und er schliesst die Beweisführung für die Echtheit der griechischen Zahlen mit dem Gedanken, dass die Kirche mit Recht nach dem Muster der Apostel die LXX als Norm ansehe, d. h. er wirft das ganze Gewicht der kirchlichen Tradition in die Wagschale.[3] Ob er dabei der Zustimmung des eigenen Gewissens ebenso sicher war wie des Beifalls der Kirche?

Dies Schwanken zwischen der wissenschaftlichen Erkenntnis und der kirchlichen Tradition ist nicht nur für Eusebius charakteristisch, sondern es spiegelt entgegengesetzte Anschauungen innerhalb der Kirche wieder. Die Gegensätze, die, wie wir sehen werden, bald nach Eusebius scharf auf einander stossen, haben gewiss schon vorher existiert und werden durch die von Origenes eröffnete Textkritik an der LXX allmählich zu klarem Bewusstsein gekommen sein. Sehen wir doch, wie Lucian zu seiner Recension der LXX auch den hebräischen Text heranzieht und, wie es scheint, auch vom Einfluss der Arbeit des Origenes nicht unberührt ist. Je mehr die Resultate der Textkritik in die Texte eindrangen, um so mehr musste der ja mit Absicht nicht principiell geltend gemachte Gegensatz der neuen Erkenntnis zur alten Praxis ans Licht treten. Er konnte sich unter Umständen bei den Schriftlectionen sogar den Laien aufdrängen.[4] Die schlummernden Gegensätze erwachen

---

den messianischen Weissagungen den Glauben versagt und, um eines Besseren belehrt zu werden, bis zum Erscheinen des Messias gelebt habe; vgl. über die Verbreitung der Legende A. S. 131, 16 und Hody, S. 128. 129.

[1] Gelzer, *Africanus* II, 1, S. 39.

[2] Das griechische Excerpt Ar. S. 129, 4 sagt unbestimmter ὁμοφώνως ἐκδεδωκότες, ähnlich die S. 129, 12 angeführte Stelle der Demonstratio.

[3] Chronik I, S. 95 Schoene, vgl. das Urteil der Dem., Ar. S. 129, 13—15.

[4] Ein sehr lehrreiches Beispiel s. unten S. 283. 284.

im vierten Jahrhundert und entbrennen im heftigsten Streite. Auf der einen Seite steht die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit, dargestellt in der monumentalen Hexapla und den anschliessenden Arbeiten, die sich ebenso wenig ins Dunkel verdrängen liessen[1] wie Eusebius' Chronographie, auf der andern Seite steht die Macht der Tradition und die Kraft der Trägheit, die eine Revision der ganzen früheren Litteratur und des traditionellen Schriftbeweises[2] scheut, eine Erschütterung sogar der neutestamentlichen Autoritäten, eine Auflösung der festen Elemente in ein Chaos fürchten muss. Derselbe kirchliche Instinct, der im Abendlande aus der chaotischen Masse der Texte mit seinen ausgleichenden Tendenzen zur Einheit strebte, musste sich mit doppelter Kraft der bewussten Auflösung der von Anfang an gegebenen, wenn auch zum Teil auf Illusion beruhenden Einheit des Bibeltextes widersetzen.

Der lauteste Rufer im Streit und der strengste Hüter der Einheit ist Epiphanius in seiner 392 verfassten Schrift von den Massen und Gewichten.[3] Es ist ein erschreckendes Bild vom Verfall der kirchlichen Wissenschaft und des Wahrheitssinnes, das uns hier entgegentritt. Über ἀστερίσκοι, mit denen Origenes die in der LXX übergangenen, von ihm nach dem Urtext und genaueren Übersetzungen ergänzten Stellen bezeichnet hatte, und über ὀβελοί, welche die Ausscheidung der überflüssigen Zusätze der LXX andeuteten, giebt er folgende Auskunft: In der ersten Klasse von Stellen liegen keine Defecte vor — auch Origenes meinte das nicht! — sondern eine Abundanz des hebräischen Ausdruckes, die Origenes unter ἀστερίσκοι wiedergiebt, um dem Tadel der Juden zu begegnen.[4] Und dann folgt noch eine im Grunde widersprechende Argumentation mit einem Vergleiche — eine Art der Beweisführung, die die Kirche von jeher liebte, wo es mit Gründen schwach bestellt war —: Wie die Sterne am Firmamente stehen, auch wenn Wolken sie verhüllen, so jene mit ἀστερίσκοι geschmückten Stellen im Urtexte, auch wenn die Übersetzung der Zweiundsiebzig sie verhüllt.[5] Und die zweite Klasse der Stellen haben die Zweiundsiebzig zwar aus

---

1 Besonders deutlich tritt dies hervor in Leontius' Leben des Symeon Salos Kap. 40 (Mignes P. Gr. LXXXIII, S. 1720).

2 Vgl. Credner a. a. O. S. 319ff. Es sei nur an die lebhafte Debatte über Jes. 7, 14 erinnert.

3 Vgl. fürs Folgende Lagardes Ausgabe *Symmicta* II, 153, 17—155, 90. 158, 87—159, 97. 170.

4 Dies im Anschluss an Origenes' Brief an Africanus (s. oben S. 273).

5 Reminiscenz an Epiph. bei Hieronymus, Vorrede zur Gen. (Patr. lat. ed. Migne, künftig mit P. L. bezeichnet, XXVIII, 179. Epist. 106, 7).

sich hinzugethan, aber zu heilsamem Zwecke[1] und aus göttlicher Inspiration, so dass man sie darum nicht zu tadeln, sondern lobend den göttlichen Ratschluss anzuerkennen hat. Der ὀβελός, der ein ξίφος ἀναιρετικόν ist, deutet hier an, dass die Worte im Urtexte vernichtet sind (ἀνήρηται). Endlich λημνίσκος ÷ und ὑπολημνίσκος —, Zeichen, die bei Origenes oder in den abgeleiteten Hss. nur verschiedene Formen des Obelos sind (er hat die Formen —, —, ÷, ÷, —, ~, s. Field I, S. LVIff.), werden von Epiphanius' Unverstand dahin missdeutet, dass sie mit ihren zwei Punkten und mit ihrem einen Punkte den Ursprung gewisser Varianten von einem oder von zwei Paaren von Übersetzern bezeichnen, übrigens immer ganz harmloser Varianten, die die göttliche Harmonie zu stören weit entfernt sind.

Die Motive dieser Ausführungen liegen wohl klar zu Tage: Die imposante Leistung der Hexapla kann Epiphanius nicht zu Schanden machen,[2] aber er macht sie unschädlich. Sie verfällt nicht dem Ketzergerichte, das Epiphanius natürlich auch hier an Origenes vollzieht, aber sie wird aus einem Werkzeuge der Textkritik, so zu sagen, zu einer ganz harmlosen Darstellung zweier Gottesoffenbarungen, der hebräischen und der griechischen. Epiphanius ist für uns der Typus einer zur Herrschaft gelangenden reactionären Richtung, die zur Wissenschaft steht wie die Römer zur Philosophie — dass viele Wissenschaft vom Bösen ist, versichert Epiphanus öfter[3] —, die die Wissenschaft in immer engere Schranken bannt, die Chronologie verwüstet, die philologische Textkritik instinctiv perhorresciert. Den Beweis für seine Deutung des ὀβελός und ἀστερίσκος, mit der er sich an dem Geist des Origenes schwerer versündigt als je mit seiner gehässigsten Polemik, gründet Epiphanius auf die Tradition der wunderbaren Entstehung der LXX, die er zuerst mit vollstem Ernste in die wissenschaftliche Debatte einzuführen wagt. Es ist die ausführlichste, an neuen Zügen reichste Ausgestaltung der Legende (Ar. S. 139ff.), die seit Aristeas und der Paraphrase des Josephus überliefert ist. Neu ist, dass Epiphanius die Übersetzer nicht wie Ps. Justin und andere einzeln in Klausen, sondern zu Paaren in 36 οἰκίσκοι arbeiten lässt.[4] Neben den ὑπηρέται (vgl. Ps. Justin) werden die ταχυγράφοι er-

[1] Ähnlich Ambrosius, Ar. S. 160, 15.

[2] Er erkennt sie auch an Adv. haer. S. 526 Pet.

[3] a. a. O. συμβέβηκε γὰρ αὐτῷ τὸ τῆς πολυπειρίας εἰς μέγα πτῶμα κτλ.

[4] Darin folgt ihm Georgius Syncellus, Zonaras, Justinian, Niketas (Ar. S. 134, 18. 136, 5. 157, 23. 159, 13). Sonst kehrt die alte Anschauung öfter wieder.

wähnt,[1] die ja an und für sich, wenn die Bibel in 72 Tagen von je zweien übersetzt sein sollte, sehr nötig waren, doppelt nötig, wenn 72 Apokryphen mitübersetzt wurden, was freilich sogar Epiphanius als Gerücht bezeichnet. Die Tachygraphen und die Annahme von 36 statt 72 Übersetzungen soll natürlich die Leistung begreiflicher machen — solche Art Theologie ist ja in ihrem Rationalismus und in ihrem Wunderglauben gleich albern. — 36 Vorleser treten dann vor den Thron des Königs und vergleichen, während einer vorliest, die Exemplare, und Epiphanius versäumt nicht hervorzuheben, dass die Übersetzungen auch in allen Erweiterungen und Kürzungen des Originals stimmten. — Die Namen der Übersetzer, die Epiphanius mitteilt, hat er nach seinem eigenen Zeugnis der Schrift des Aristeas entlehnt, die er auch sonst in unwesentlichen Zügen benutzt. — Auch die Vorgeschichte der Übersetzung bietet eigentümliche Züge. Die Kenntnis der beiden Bibliotheken, im Brucheion und im Serapistempel,[2] begegnet hier zuerst. — Demetrius sagt, indem er die Pläne zur Erweiterung der Bibliothek entwickelt, es seien 54800 Bücher vorhanden, während er bei Aristeas davon redet, die Zahl von 200000 auf 500000 Bücher zu bringen. Während diese letztere Zahl sich nicht allzuweit von der Gesamtsumme der Rollen bei Kallimachos entfernt,[3] wissen wir gar nicht, wie Epiphanius zu seiner Zahl gekommen ist.[4] — Reden die früheren Quellen noch bescheiden im allgemeinen von der Beschaffung der Bücher aus aller Welt, so zählt Epiphanius eine stattliche Zahl von Völkern auf, natürlich um so das Interesse des Königs für die hebräische Litteratur glaubhafter zu machen.[5] — Die zwei Briefe des Philadelphos an die διδάσκαλοι in Jerusalem (nicht an Eleazar) sind Phantasiestücke, wohl des Epiphanius selbst. Dass die Unterscheidung zweier Briefe in älterer Tradition wurzelt, sehen wir aus Justin (oben S. 271; so auch Augustin, Ar. S. 163, 23). — Epiphanius parallelisiert die 72 Übersetzer mit den 70 Ältesten des Moses (Exod. 24, 1) und escamotiert die Zahlendifferenz durch die

---

[1] Auch bei Filastrius (Ar. S. 161, 13). Sonstige Anklänge des Epiph. an Cyrill von Jerusalem sind in meiner Ausgabe verzeichnet.

[2] Tertullian, Chrysostomus, Filastrius und Eutychius (Ar. S. 127, 8. 131, 16. 139, 12. 161, 17) lassen die LXX im Tempel des Serapis niedergelegt werden, womit Philadelphos doch wohl seine Ehrfurcht beweisen sollte, Epiphanius im Brucheion. Eus. redet von „den Bibliotheken".

[3] S. Susemihl, *Alex. Litt.* I, S. 342.

[4] Alle überlieferten Zahlen (s. auch Ar. S. 135, 8. 14 und zu 129, 25) in der Weise Ritschls (*Opusc.* I, 28) in Einklang zu bringen wird heutzutage niemand versuchen.

[5] S. oben S. 268 Anm. 1.

Erzählung, dass die wenig höhere Zahl gewählt sei, um keinen der 12 Stämme zurückzusetzen.

So wird die Autorität der LXX bewiesen. Ihre Überlegenheit über die andern Übersetzungen, die wie ihre Urheber schlecht gemacht werden (S. 168. 169 Lag.), liegt auf der Hand. Die drei von einander so sehr abweichenden Übersetzer, Aquila, Symmachus, Theodotion, können natürlich gegen die 36fache Bezeugung des Werkes von 72 Propheten (s. oben S. 269) gar nicht aufkommen (S. 169, 34ff. Lag.). Darum hat Origenes die LXX als den zuverlässigsten Text in die Mitte gestellt damit sie die nebenstehenden Übersetzungen ihrer Irrtümer überführe[1] (S. 172 Lag.).

Es ist ein trauriges Zeichen für den rapiden Verfall der kirchlichen Wissenschaft, dass eine solche Theorie die folgende Tradition beherrschen konnte.[2] Sie gilt offenbar als die wissenschaftlich abschliessende Behandlung der Frage. Im Grunde ist aber Epiphanius nur Stimmführer der herrschenden Meinung. Nichts ist so geeignet, dies zu beweisen wie die Thatsache, dass Rufin sich ganz eins mit ihm weiss. Nach ihm hat Origenes an der einzig massgebenden Autorität der LXX nie gezweifelt (Ar. S. 162). Seine Hexapla sollten nur die Autorität der LXX erweisen und die Verfälschungen des Textes in den jüdischen Übersetzungen, die Interpolationen durch die ἀϲτερίϲκοι, die jüdischen Streichungen durch die ὀβελοί brandmarken.[3] So wurde Origenes von seinen Freunden behütet! Mangelndes Verständnis für die philologische Textkritik, die Besorgnis, durch eine Erinnerung an den wahren Zweck den Gebrauch der Hexapla in der Kirche ganz unmöglich zu machen, der gerechte Hass gegen Hieronymus werden auch die Freunde des Origenes dieser grundverkehrten Auffassung geneigt gemacht haben.

III.

Es ist eine seltsame Erscheinung, dass Rufin, der treueste Anhänger und Apologet des Origenes, auf diesem Gebiet im Grunde den wahren

[1] Da schon Filastrius S. 114 Marx diesen Zug hat, muss er älterer Tradition angehören. Dagegen Hieronymus in der Vorrede zur Übersetzung der Paralip. (P. L. XXVIII, 1393): Origenes ... exemplaria composuit quattuor editionum e regione singula verba describens, ut unus dissentiens statim ceteris inter se consentientibus arguatur.

[2] Epiphanius' Behandlung der Bibelübersetzungen wird in den Συνόψειϲ excerpiert und dringt von hier wieder in Commentare und Catenen (Ar. S. 148ff.).

[3] Rufin, Apol. II, 36 (P. L. XXI, 614).

Sinn des Origenes verleugnet und preisgiebt, dass dagegen Hieronymus, der Origenes verrät, in der biblischen Textkritik sein einzig würdiger Nachfolger wird, indem er auf Grund des von Origenes gesammelten Materiales mit den der Kritik damals zur Verfügung stehenden Mitteln einen wesentlich neuen, nicht mehr streng an die LXX gebundenen lateinischen Bibeltext schafft.[1] Und die besondere Gunst der Verhältnisse, die anfangs hinter ihm stehende Autorität des Damasus,[2] der glückliche Umstand, dass auf dem lateinischen Kirchengebiete ein einheitlicher autoritativer Text nicht vorhanden war und gerade die Arbeit des Hieronymus die schmerzlich vermisste Einheit darzustellen geeignet schien, hat der neuen Schöpfung zur Anerkennung geholfen, und so hat in ihr ein Teil der Arbeit des Origenes fortleben können, die sonst der Kirche so gut wie verloren gewesen wäre. Der richtigen Praxis des Hieronymus entspricht die principielle Haltung. Für ihn ist die Fabel von den cellulae eine alberne Erfindung, von der er nicht weiss, wer sie eigentlich aufgebracht hat, und die eigentlich durch das Zurückgehen auf Aristeas und Josephus schon widerlegt ist (Ar. S. 162 und Anm.). Die Siebzig sind Übersetzer und nicht Propheten gewesen (Ar. S. 162, 20). Auch das weiss er, dass die Siebzig nur das Gesetz übertragen haben (Ar. S. 163). Wenn er gelegentlich die Fehler der LXX wie Fehler ihrer handschriftlichen Überlieferung behandelt,[3] wenn er meint, sie hätten manche tiefere Wahrheiten mit Absicht den Heiden nicht mitteilen wollen,[4] wenn er mit Lobsprüchen für die LXX nicht kargt, so werden solche Aussagen, die wie schwächliche Concessionen aussehen, die nicht ungeeignet waren, die in der Tradition Befangenen auf seinen Standpunkt herüberzuziehen, von der richtigen Grunderkenntnis doch überwogen.

---

[1] Vorher hatte er dieselben Bücher oder einen grossen Teil nach der Hexapla bearbeitet und mit den kritischen Zeichen des Origenes versehen; s. Martianay bei Vallarsi Bd. IX 1738, S. XIX. XX (= P. L. XXVIII, 57 ff.).

[2] Dass H. als guter Geschäftsmann auch später für seine Interessen in Rom zu sorgen wusste, können wir mit Sicherheit vermuten, wenn wir auch kaum Bestimmtes wissen; s. Corssen, *Gött. Gel. Anz.* 1897 S. 423. 424. Das Eingreifen des Papstes Anastasius in den Streit über Origenes (s. P. L. XX, S. 65 ff. und den zuletzt *Revue d'histoire et de littérature religieuses* IV, S. 1 ff. edierten Brief an Venerius) musste auch Hieronymus Gelegenheit geben, seine Beziehungen zu Rom fester zu knüpfen.

[3] S. z. B. die Vorrede zu Paralip. in P. L. XXIX 424: nec hoc septuaginta interpretibus, qui spiritu sancto pleni ea quae vera fuerant transtulerunt, sed scriptorum culpae adscribendum ... Auch in der Vorrede zu Paralip. P. L. XXVIII, 1389 ff. ist nur von Schreiberfehlern die Rede. Andere Stellen bei Hody S. 613.

[4] S. die zu Ar. S. 163, 2 gesammelten Stellen.

Erst einen langen und erbitterten Kampf hat es gekostet, bis die Arbeit des Hieronymus die herrschenden Vorurteile überwand und zu allgemeinerer Anerkennung durchdrang. Hieronymus selbst äussert sich mit Bitterkeit über diese Vorurteile. Man nennt ihn einen falsarius und sacrilegus,[1] man wirft ihm Neuerung und Verfälschung, ja Verdammung des altgeheiligten Textes[2] vor, der schon durch den neutestamentlichen Gebrauch anerkannt sei[3]; wogegen H. bemerkt, dass er an der hebräischen Wahrheit nichts geändert habe,[4] die Einheit der griechischen Bibel sei bei den Differenzen der Hss. illusionär,[5] Christus, die Apostel und Evangelisten hätten oft nach dem Urtexte und abweichend von der LXX citiert,[6] dem Urtexte entsprächen oft die treueren Übersetzungen besser,[7] und die Kirche selbst habe Theodotions Daniel recipiert,[8] auch benutze man das Material der Hexapla.[9] Seine Gegner brauchten sich nicht um seine Arbeit zu kümmern und möchten ihr trübes Wasser weiter trinken.[10]

Auch Äusserungen des andern Teiles sind uns noch erhalten. Unter Hieronymus' Namen erschien ein gefälschter Brief, in dem er seine Reue über die Übersetzung aus dem Hebräischen und die Abweichungen von der LXX aussprach.[11] — Auch Rufin konnte in seiner Apologie[12] nicht an diesem Thema vorübergehen. Durch den jüdischen Einfluss schon wird die Übersetzung discreditiert. Mit Unrecht nehme H. für sein Werk eine grössere Wahrheit in Anspruch als für die von den Aposteln ge-

---

[1] S. Vorrede zu den Evang. P. L. XXIX, 558, Apol. II, 24 (P. L. XXIII, 468 C), Comm. zu Ezechiel P. L. XXV, 327 A.

[2] Vorrede zur Gen. P. L. XXVIII, 179. 182: nova pro veteribus cudere... damnamus veteres? minime, und ähnlich die Vorreden P. L. XXVIII, 505. 1137. 1141. 1308, Quaest. hebr. in Gen. S. 2, 16 ff. Lag.

[3] Vorrede zu den Evang. P. L. XXIX, 559: sit illa vera interpretatio, quam apostoli probaverunt, Epist. 57, 11: ab apostolis, in quibus tamen ab Hebraico non discrepat, usurpata.

[4] Vorreden in P. L. XXVIII, 604. 1185. 1394. 1473; XXIX, 426; Epist. 72, 2. — Oft wiederholt H., man solle nur bei seinen Abweichungen die Hebräer befragen.

[5] XXVIII, 1389 ff.

[6] XXVIII, 180. 1393. 1473; Quaest. S. 2, 23 ff. Lag.; Apol. II, 34 (P. L. XXIII, 477); Epist. 20, 2. 57, 7; vgl. Hody S. 243 ff.

[7] Vgl. z. B. die freilich nicht einhelligen Urteile über Aquila bei Schürer a. a. O. III, 320; Hody 576.

[8] P. L. XXVIII, 506. 1357; Vorrede zum Danielcommentar P. L. XXV, 515; Apol. II, 33 (P. L. XXIII, 476); vgl. Schürer III, S. 323.

[9] P. L. XXVIII, 506. 827. 1142. 1474; XXIII, 476; XXV, 515.

[10] P. L. XXVIII, 1186. 1472; XXIX, 124. 557; Epist. 27, 1. 112, 20 (= 75 unter Augustins Briefen, S. 319, 13 Goldb.).

[11] Apol. II, 24; III, 25 (P. L. XXIII, 468. 497).

[12] III, 32—35 (P. L. XXI, 611 ff.).

billigte (s. S. 281) LXX. Er habe sich an den Worten des heiligen Geistes und an der Erbschaft der Apostel vergriffen. Petrus habe doch gewiss der Kirche die echte Bibel hinterlassen. Wolle man ihm das Verständnis absprechen, dem doch durch den heiligen Geist die Sprachengabe verliehen sei? Die Änderungen des H. hätten die feste Überzeugung von der christlichen Wahrheit stark erschüttert. Wie endlich sehr mit Unrecht Origenes gegen Hieronymus ausgespielt wird, haben wir schon gesehen. — Dass Theodor von Mopsuestia in der von Photius cod. 177 excerpierten Schrift H. bekämpft (Ἀρὰμ δὲ τὸν ἀρχηγὸν αὐτῶν — οὐ γὰρ ἔχω σαφῶς εἰπεῖν — εἴτε ὀνομάζει εἴτε ἐπονομάζει), hat schon Vallarsi[1] gesehen. Ausser der Lehre, dass die Menschen von Natur sündigen, der Anerkennung eines fünften Evangeliums (Hebräerev.) wird ihm die Verwerfung der LXX und die Abfassung einer unter jüdischem Einflusse entstandenen Übersetzung vorgeworfen.

Von besonderem Interesse für unsere Frage ist der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus.[2] Die völlige Verständnislosigkeit des Augustin, der sich anderswo zu der wunderbaren Entstehung der LXX bekannt und sie einschliesslich der Abweichungen vom Hebräischen für inspiriert hält (Ar. S. 163. 164) und also im glücklichen Besitz zweier Gottesoffenbarungen ist, lässt mit Schrecken ahnen, auf welchem Niveau die meisten Verteidiger der kirchlichen Tradition gestanden haben werden. In Ep. 28[3] (S. 106ff. Goldbacher, ums Jahr 394) widerrät Augustin jede Übersetzung ausser nach der LXX und fordert wie in der (früheren hexaplarischen) Hiobübersetzung des H. eine Kennzeichnung aller Abweichungen von der LXX durch die kritischen Zeichen des Origenes.[4] Er ist ganz erstaunt, dass aus dem hebräischen Texte noch etwas zu gewinnen sei, was so vielen Übersetzern entgangen wäre. Gar nicht zu reden von den LXX, denen doch, ob man eine natürliche oder über-

[1] Vorrede zu Hier. Bd. I, 1734 S. XI. XII (= P. L. XXII S. XXII), vgl. Th. Zahn, *Gesch. des Kanons* II, S. 654; Kihn, *Theodor von M.* S. 43. 55. 90. 91. — Für den, der den Streit um Or. genauer verfolgen will, kommt noch die heftige Polemik des Palladius, Hist. Laus. c. 78—82. 125 und der ebenso anschauliche wie unparteiische Bericht des Sulpicius Severus hinzu (Dial. I, 6—9). Dieser berührt die Bibelfrage leider nicht. — Den Einfluss dieses Streites auf Änderungen, die H. in der zweiten Ausgabe seiner Chronik vornahm, hat A. Schöne, *Die Weltchronik des Eus. in ihrer Bearbeitung durch H.* 1900 S. 105ff. nachgewiesen.

[2] Das Folgende wurde niedergeschrieben, bevor ich Corssens Ausführungen Gött. Gel. Anz. 1897 S. 418ff. kannte. Ich freue mich, mit ihm in allem Wesentlichen zusammenzutreffen.

[3] = 56 der hieronymianischen Sammlung.

[4] Offenbar kannte Augustin bereits Übersetzungen des H. aus dem Hebräischen.

natürliche Übereinkunft annehme, jedenfalls eine besondere Autorität zukomme, so wichen doch auch die späteren wörtlichen Übersetzungen von einander ab und hätten, wie es scheine, vielfach noch nicht den echten Text zu Ehren gebracht. Da liege die Besorgnis doch nahe, dass auch H. öfter geirrt haben könne. — Dieser Brief kam ebenso wenig wie Ep. 40 (= 67 H, wohl vom Jahre 397), die Antwort auf einen verlorenen Brief des H., in der die Behandlung von Gal. 2, 11—14 aus Ep. 28 wiederholt wird, in die Hände des Adressaten. Erst 402 erhielt H. auf dem Umweg über Rom den zweiten Brief durch Sisinnius.[1] Augustin hört von seiner Verstimmung und sucht ihn durch die kurze Ep. 67 (= 101 H.) zu begütigen. H. antwortet Ep. 68 (= 102 H.) ziemlich kühl und wünscht vor dem Eingehen erst eine Bestätigung der Echtheit jenes Briefes.[2] Bevor er Ep. 68 erhalten, nimmt Aug. in Ep. 71 (= 104 H.), der er eine Abschrift von Ep. 28 und zwei andern Briefen (40 und 67?)[3] beilegt, die Bibelfrage nochmals auf (S. 250ff. G.). Er hat inzwischen die zweite Hiobübersetzung des H. aus dem Hebräischen kennen gelernt. Er versteht so wenig den Unterschied beider Arbeiten, dass er sich darüber beschwert, dass hier nicht wie in der hexaplarischen Ausgabe die Differenzen von der LXX gekennzeichnet seien, vielmehr Worte, die die asterisci der ersten Ausgabe als in der LXX fehlend bezeichneten, hier unbeanstandet im Texte stünden. Er sieht darin eine mangelnde Sorgfalt, scheint also naiv genug, in dem ersten Werke den Zweck der Kritik der LXX gar nicht zu erkennen. Er ermahnt H., lieber den griechischen „kanonischen" Text der LXX zu Grunde zu legen. Das Werk des H. drohe eine Spaltung der griechischen und lateinischen Kirchen herbeizuführen.[4] Es sei so bequem in der Debatte an die LXX als letzte Instanz zu appellieren, so bedenklich auf den Urtext, den doch nur H. gebrauchen könne, zurückzugehen und zugleich so viele lateinische und griechische Autoritäten preiszugeben. Die Frage ist bereits in einem Falle acut geworden. Der Bischof von Oea hat Jonas nach der Übersetzung des H. verlesen, und über den neuen Text hedera statt des

[1] S. Hieronymus in Ep. 68, 1 S. 240 Goldb. (= 102 in der Sammlung des H.). 72, 1 S. 255 G. (= 105 H.).

[2] Ein Jahr später folgte das Billet 39 (= 103 H.), dessen Anfang auf Ep. 68 verweist, wie Vallarsi richtig erkannt hat.

[3] H. bescheinigt im Anfang seiner Antwort (Ep. 75 = 112) den Empfang von drei Briefen oder, wie er sie lieber nennen will, libelli breves, sicher Ep. 28. 40. 71. Dies bestätigen die von Goldb. notierten Rückweisungen.

[4] Diese Spaltung wollte wohl H. durch die Rückübersetzung seiner hebräischen Übersetzungen durch Sophronius begegnen. Aber im Orient hat er kein Glück gehabt.

alten cucurbita (4, 6) ist eine Revolte entstanden.[1] Der Bischof appellierte zuerst an das Zeugnis der Juden, die aber die alte Übersetzung für richtig befanden, musste dann, um nur nicht seine Gemeinde zu verlieren, seinen Fehler zurücknehmen. — Mit der Evangelienübersetzung ist Augustin zufrieden, weil hier die Differenzen mit seinem griechischen Text in Vergleich zum A. T. natürlich unerheblicher sind. Er wünscht eine Äusserung des H. über das Verhältnis des hebräischen und griechischen Textes, den doch auch nach H.'s Zeugnis[2] die Apostel benutzt hätten, und er wiederholt, dass H. durch eine Übersetzung der LXX sich bei der unerträglichen Unzuverlässigkeit der lateinischen Texte das grösste Verdienst erwerben werde.

Dass H. wie überhaupt von diesem Briefe, so besonders von dieser Behandlung der Bibelfrage nicht erbaut war, dass er mit dem Bewusstsein starker Überlegenheit antwortet, kann man ihm gar nicht verdenken.[3] Er betont die verschiedene Tendenz seiner beiden Übersetzungen und meint ironisch, wenn Augustin seine Arbeit verwerfe, dann möge er doch erst zu der reinen, nicht von Origenes emendierten oder (dies im Sinne der Gegner der Textkritik des Or.) corrumpierten LXX zurückkehren, möge alle mit asterisci bezeichneten Stellen fortradieren. Freilich seien damit die meisten kirchlich gebrauchten Texte zu verwerfen.[4] H. hat ganz Recht: Sein Werk ist die praktische Consequenz der Hexapla. Nur wer (wie auch Rufin) die Hexapla und ihren Zweck nicht verstand

[1] Aug. sagt nicht, dass es sich um den Kürbis (Jonas 4, 6) handelte. H. setzt das in seiner Antwort voraus (S. 322 Goldb.), weil man in Rom sich über die hedera ereifert hatte (s. auch H. Jonascommentar zu der Stelle). Er beschwert sich, dass Aug. durch die Verschweigung der Stelle die Verteidigung erschwert habe. Er scheint sogar boshaft genug, mit den Worten huiuscemodi . . . texis fabulam (S. 321, 2) den Verdacht anzudeuten, dass die Geschichte zum Teil der Phantasie des Aug. entsprungen sei. Die Beziehung auf Jonas 4, 6 wird richtig sein; denn Aug. bestreitet sie in seiner Antwort nicht.

[2] Vergl. S. 281 Anm. 6.

[3] Ep. 75 (= 112 H.), 19ff. — Ep. 72 (= 105 H.) des H. scheint sich mit 71 gekreuzt zu haben, ist jedenfalls geschrieben, bevor H. diese erhielt. Sie berührt wie Augustins Antwort (73 = 110 H.) auf Ep. 68 nur Persönliches. Ep. 72 bezieht sich nicht nur auf 40 und 67, sondern setzt einen verlorenen Brief des Aug. voraus (S. 255, 15 ff. G.).

[4] Offenbar übertreibt hier H. (Aug. De civ. XVIII, 43 redet nur von multi codices der Art); denn nur in Palästina war der LXX-Text des Origenes zu allgemeinem Gebrauche durchgedrungen. Vgl. auch Epist. 57, 11 longum est nunc revolvere, quanta septuaginta de suo addiderint, quanta dimiserint, quae in exemplaribus ecclesiae obelis asteriscisque distincta sunt. Ähnliche Stellen bei Hody S. 302.

oder nicht verstehen wollte, konnte das Kunststück fertig bringen, die Hexapla zu ertragen und doch an der Autorität der LXX festzuhalten und also auch die Revision des H. zu verwerfen. — Ebenso schlagend ist seine Erwiderung auf den massiven Syllogismus des Augustin, der (Ep. 28, 2) gesagt hatte: Sei der Bibeltext dunkel, so habe auch H. fehlen können; sei er klar, so hätten gewiss auch die LXX ihre Sache gut gemacht; in keinem Falle sei die Notwendigkeit einer neuen Übersetzung erwiesen. H. führt treffend aus, wie man mit demselben Argumente auch alle Exegese, die des Augustin eingeschlossen, beseitigen könne. — Er habe nicht das Alte, das er sogar in den hexaplarischen Übersetzungen zugänglich gemacht habe, beseitigen, sondern nach der Hebraea veritas das von den Übersetzern Unterschlagene oder Verfälschte restituieren wollen. — Wie Augustin bei seinem N. T. die Übereinstimmung mit dem griechischen, so müsse er beim A. T. consequenter Weise die mit dem hebräischen Texte anerkennen.[1] Wegen Jonas 4, 6 rechtfertigt er sich unter Berufung auf seinen Commentar; die Juden hätten sich wohl mit den cucurbitarii einen Scherz erlaubt.

Die kurze Ep. 81 (= 115 H.) des H. schlägt einen freundlicheren Ton an. Augustin antwortet sehr ausführlich und bekennt sich jetzt wenigstens von dem Nutzen der Übersetzung aus dem Hebräischen überzeugt (Ep. 82 = 116, 34 S. 385 G.).[2] Das ist freilich Selbsttäuschung; denn er klammert sich an die wohl mit Absicht unklare Wendung, mit der H. vielleicht den Widerstrebenden zu gewinnen hoffte: Er freut sich, dass H. das von den Juden Verfälschte berichtigen wolle. Wie wenig er H. verstand, zeigt der vorsichtige Zusatz, dass bei den Verfälschungen doch wohl an die nachchristlichen Übersetzungen, nicht an die LXX, gedacht sei. Gegen den kirchlichen Gebrauch der Übersetzung aus dem Hebräischen äussert er vom Standpunkte der Tradition aus die alten Bedenken.

So ist mit dem Schluss dieser Correspondenz[3] zwischen Augustin und Hieronymus ein Friede geschlossen, aber doch nur ein Scheinfriede, durch den die Gegensätze nur verschleiert sind. Und so stellt denn auch später Augustin die LXX über H.[4] und meint, auch wenn die LXX

---

[1] Vgl. Hier. Epist. 106, 2. 71, 5.

[2] Der Brief ist die Antwort auf Ep. 72. 75. 81, wie S. 387, 6 G. bezeugt wird; vgl. die bei G. angemerkten Beziehungen.

[3] Einige später gewechselte Briefe berühren andere Fragen.

[4] De civ. dei XVIII, 43 (vgl. die Ar. S. 164, 15 angeführten Stellen De doctr. Christ. II, 15, 22, De Cons. ev. II, 66, 128) ein Capitel, in dem Aug. sich zum Teil mit Epiphanius berührt. Auf die in unserm Cap. behandelte Frage weist schon XV, 11 (13).

nicht durch Inspiration, sondern durch Collation[1] in einem Wortlaute übereingekommen wären, sei doch der Autorität so vieler Übersetzer ein Vorrang einzuräumen; wo die LXX von andern glaubhaften Übersetzungen abweichen, sei ihnen eine besondere prophetische Offenbarung zu Teil geworden, indem derselbe Geist Gottes, der aus den Propheten des A. T. rede, manche Wahrheiten erst durch diese LXX Propheten offenbart habe; darum benutze er mit den Aposteln beide Autoritäten (De civ. XVIII, 44).

Wo sich kirchliche Gegensätze so scharf gegenüberstehen, pflegt auch im günstigsten Falle die Wahrheit nicht ohne Compromisse und Trübungen durchzudringen. So ist es auch dem Werke des H. ergangen. H. selbst hat schon der kirchlichen Tradition Concessionen gemacht. So bemerkt er Epist. 106, 46 inbezug auf einen Fehler des LXX-Textes (Psalm 73, 8 καταπαύσωμεν statt κατακαύσωμεν), den H. selbst in seiner hexaplarischen Ausgabe (Psalt. Gallic.) treu wiedergab: ex quo perspicuum est sic psallendum, ut nos interpretati sumus et tamen sciendum, quid hebraica veritas habeat. hoc enim quod septuaginta transtulerunt propter vetustatem in ecclesiis decantandum est et illud ab eruditis sciendum propter notitiam scripturarum. Und in der Vorrede zur Psalterübersetzung aus dem Hebräischen erklärt er es ausdrücklich für etwas anderes, in ecclesiis Christo credentium psalmos legere, aliud Iudaeis calumniantibus singula verba respondere.[2] Er verzichtet damit auf Einführung der Übersetzung aus dem Hebräischen in den kirchlichen Gebrauch, und in der That scheint das Psalt. Gallic. (nur ohne die kritischen Noten) in den Hss. des Kanons zu überwiegen.[3] — Aus der verschiedenen Schätzung der hebräischen und griechischen Autorität ergab sich schon zum Teil der bekannte Gegensatz des H. und des Augustin in der Beurteilung der Apokryphen. Auch hier hat sich Hieronymus zu einem Zugeständnisse herbeigelassen. Die Zusätze zu Daniel und Esther hat er, freilich unter obeli, aufgenommen. Judith und Tobias hat er, übrigens aus einem chaldäischen Texte, übersetzt, nur

---

[1] Dies ist offenbar eine Concession an H. (Ar. S. 164, 15 Anm.).

[2] S. 3, 46 Lag., vgl. Epist. 106, 12. 30. — Dass H. in seinen Commentaren keineswegs immer seinen Text gebraucht, hat Corssen, *Bericht über die lat. Bibelübersetzungen*, Sonderabdruck aus Bursians Jahresbericht Bd. CI, S. 57. 58 betont; vgl. über Origenes' Verfahren S. 272 Anm. 2.

[3] Doch steht die Übersetzung aus dem Hebräischen in manchen Hss. innerhalb des Kanons (Lagarde a. a. O. S. VII).

um den Bischöfen Chromatius und Heliodorus gefällig zu sein, wie er in der Vorrede erklärt.[1] Damit hat er selbst die Brücke zur Überführung der Apokryphen in die vulgata geschlagen.

H. selbst hat in der Übersetzung aus dem Hebräischen sich vielfach an ältere lateinische Übersetzungen angeschlossen, wie er selbst öfter sagt, mitunter nur um nicht durch zu grosse Neuheit zu erschrecken. Auch auf diesem Wege sind die folgenden Generationen weiter fortgeschritten. Die Lesarten der alten Texte wurden in die vulgata interpoliert,[2] und wir werden diese Corruption gewiss zum Teil dem Einfluss der kirchlichen Tradition zuschreiben dürfen. Wenn wir sehen, wie sich die Frommen über den Kürbis des Jonas aufregten, wenn wir aus der Correspondenz des H. uns vergegenwärtigen, mit wie geringem Verständnis, aber rührendem Eifer sogar Laien Bibeltexte collationieren und sich mit den aus den Varianten ergebenden Problemen abmühen, so kann man sich vorstellen, welche Bewegung das Unternehmen des H. hervorgerufen hat. H. selbst sagt (Vorrede zum hexaplarischen Hiob, P. L. XXIX, 63): tanta est enim vetustatis consuetudo, ut etiam confessa plerisque vitia placeant, dum magis pulchros habere malunt codices quam emendatos (vgl. P. L. XXVIII, 1142). Man kann das verstehen, wenn man sich erinnert, mit welchem Misstrauen Kreise von Lutheranern heutzutage der zahmsten Revision der Lutherbibel gegenüberstanden, wenn man sich vorstellt, welch ein Sturm der Entrüstung sich heute erheben würde, wenn in einer Kirche Psalm 90, 10 nach seinem ursprünglichen Sinne verlesen oder „Unser morgiges Brot gieb uns heute“ gebetet würde. — So ist H. aus dem Kampfe zwar als Sieger, aber nicht unversehrt hervorgegangen. Der Bestand der Schriften, die Übernahme der Apokryphen in älteren Übersetzungen, die Mischung des hieronymianischen Textes mit alten Texten, das alles legt Zeugnis ab, dass die vulgata einen Compromiss darstellt zwischen der Hebraica veritas des H. und dem Buchstabenglauben, zwischen dem, was H. gewollt und geleistet hat, und dem Widerstande der kirchlichen Tradition.

Was wir von der Verbreitung der Übersetzung des H. in den auf ihr Erscheinen unmittelbar folgenden Zeiten wissen, ist sehr dürftig. Es gebricht an directen Nachrichten, und wir sind wesentlich auf Schlüsse aus dem von Autoren benutzten Texte angewiesen. Von besonderer

---

[1] In Cassiodors Exemplar des hieronymianischen Kanons (Zahn II, S. 270. 277, Corssen S. 56) fehlten die Apokryphen. Dass schon von H., nicht erst nach seiner Zeit, Exemplare mit Apokryphen hergestellt oder geduldet sind, ist darum nicht ausgeschlossen.

[2] P. Corssen S. 58. 28. 29.

Bedeutung für die Frage ist das augustinische Speculum. Weihrich begründet seine Annahme, dass im Speculum erst durch spätere Überarbeitung fast durchgehend in den Citaten der hieronymianische Text dem echten Augustins substituiert sei, mit der Thatsache, dass dieser nicht einen Text, gegen den er sonst so starke Bedenken geäussert habe, zu Grunde gelegt haben könne. Aber nachdem wir Augustins Abhängigkeit von der Tradition und sein unsicheres Schwanken in den principiellen Fragen beleuchtet haben,[1] erscheint die Sache vielleicht in anderem Lichte. Auf einen allmählichen Übergang ins andere Lager scheint doch manches zu deuten. In mehreren um 400 verfassten Schriften benutzt Augustin die Evangelienübersetzung des Hieronymus.[2] Schon in dem älteren Teile der Doctrina Christiana (497) empfiehlt er Hieronymus' Übersetzung des A. T. wegen ihrer Worttreue und Klarheit; denn Burkitts durch Corssens[3] Gründe bekräftigte Auffassung, dass die Itala (II, 22) nichts anderes als die Übersetzung des Hieronymus sei, kann als sicher betrachtet werden. Wenn auch noch die LXX (und die aus ihr gefertigten lateinischen Übersetzungen) als der in der Kirche gebräuchliche Text vorausgesetzt wird, soll doch des Hieronymus Übersetzung aus dem Hebräischen zur Exegese als wertvolles Hilfsmittel benutzt werden.[4] In dieser Weise benutzt Augustin auch wirklich die Arbeit des Hieronymus in der Doctrina und öfter in den Quaestiones in Heptateuchum[5] (um 419), und auch im späteren Teile der Doctrina (IV, 7, 15, um 426) verwertet er für Amos 6, 1—6 die Übersetzung des Hieronymus, wie er selbst ausdrücklich hervorhebt. Die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, dass Augustin in einer seiner spätesten Schriften, dem Speculum, auch noch den letzten Schritt gethan hat und schliesslich nach den mancherlei Concessionen, die er der hieronymianischen Partei gemacht hat, zu ihr übergegangen ist, wird sich nicht bestreiten lassen.[6] Psychologisch verständlich ist diese Schwenkung. Seine Haltung in der Bibelfrage lässt sich mit der dogmatischen Haltung des Hieronymus vergleichen. Eigenes Verständnis und feste Grundsätze hatte er nicht, und ihm zum Lobe muss man sagen, dass er sich seiner Schwäche

---

[1] Vgl. Diestel, *Gesch. des A. T.* S. 69. 82ff.

[2] Burkitt in Robinsons *Texts and studies* IV, 3. 1896 S. 57ff.

[3] *Gött. Gel. Anz.* 1897 S. 416ff.

[4] Corssen a. a. O. S. 422.

[5] S. Corssen a. a. O.

[6] Hat er hier doch auch der modernen auf Ausschluss der deuterokanonischen Schriften gerichteten Tendenz starke Concessionen gemacht; s. Th. Zahn, *Gesch. des Kanons* II, S. 258. 256.

bewusst war. Seine Haltung war durch die kirchliche Praxis und Tradition bestimmt und darum musste sie schwankend und widerspruchsvoll sein. Wenn nun die Tradition selbst sich wandelte, wenn die Version des Hieronymus Eingang fand, so war er in seinen Überzeugungen nicht gefestigt genug, um der neuen Strömung widerstehen zu können, unter deren Einfluss er doch schon lange stand. Es war für ihn kein plötzlicher Bruch, sondern ein allmählicher Übergang, der ihm keine Schande machte wie dem Hieronymus sein Verrat an Origenes, der ihn nötigte, die eigene Vergangenheit und Schriftstellerei zu verleugnen, und, da er dazu den Mut der Wahrheit nicht finden konnte, ihn in ein Gewebe schamlosester Lügen verstrickte. Ein Wechsel der Tradition hat sich aber wohl zu Augustins Zeiten in Italien vorbereitet — das erste Zeugnis dafür dürfen wir in jener Bezeichnung der hieronymianischen Version als Itala[1] sehen. Es ist sehr denkbar, dass der Verrat von Origenes und Rufin der Preis war, den der Schlaue, Vielgewandte für die Zulassung seiner Version im Abendlande zahlte.

Ich eile zum Schluss; denn die weitere Entwicklung, die wesentlich aus einer Untersuchung der von den Autoren benutzten Texte zu construieren ist,[2] liegt ausserhalb meiner Aufgabe und meines Forschungsgebietes. Nur an den letzten für uns erkennbaren Markstein, Isidors Zeugnis für die allgemeine Verbreitung der hieronymianischen Übersetzung in allen Kirchen des 7. Jahrhunderts, sei erinnert.[3]

Aber ich möchte nicht enden, ohne einige Worte über die Methode meiner Forschung zu sagen. Mit Recht und mit sichtbarem Erfolge haben die Forscher[4] sich neuerdings mit Vorliebe der Analyse der

[1] Dass dies Zeugnis aus dem Jahre 397, wo Hieronymus Übersetzung aus dem Hebräischen noch nicht vollendet war, stammt, bereitet Schwierigkeiten. Aber man kann mit der Möglichkeit rechnen, dass die Stelle der Doctrina ihre jetzige Fassung in der späteren Gesamtausgabe (426) erlangt habe.

[2] Über die Litt. s. Corssen, *Jahresbericht* S. 58.

[3] Es wäre wichtig, wenn die Abfassungszeit der früher Gennadius zugeschriebenen Vita des Hieronymus sich bestimmen liesse. Vallarsi setzt sie ins 8./9. Jahrh. (vgl. Schöne a. a. O. S. 230). Jedenfalls ist sie zu jung, um für unsere Untersuchung verwertet werden zu können. Hier wird gerühmt (P. L. XXVIII, 170. 171), dass die römische Kirche durch H. die hebräische Wahrheit besitze; sogar die Griechen, die früher behaupteten, dass die Römer ihnen die Schrift verdankten, müssten diesen Vorzug anerkennen.

[4] Dass ich ihnen manche Anregungen danke, wenn ich auch ihr Gebiet nur gelegentlich berührt habe, will ich bemerken, um nicht wieder unter dem ungerechten Vorurteile zu leiden, dass ich das, was ich nicht gesagt und mit Absicht ausgeschlossen habe, nicht gewusst und nicht überdacht hätte (s. Philologus LIX S. 256ff.).

directen Tradition der griechischen und lateinischen Bibel zugewandt, um auf Grund einer sich langsam erweiternden Induction sicheren Ergebnissen für die Geschichte der Bibel zuzustreben. Mir schien es daneben nützlich, einmal wieder den alten Weg zu beschreiten und im Zusammenhange die kirchlichen Zeugen über das Verhältnis der Übersetzungen unter einander und zum Originale zu verhören. An Stelle der ziemlich äusserlichen Zusammenstellungen der verdienstlichen älteren Forscher liess sich eine historische Entwickelung geben, da wir die kirchlichen Parteiströmungen und die Persönlichkeiten schärfer zu fassen gelernt haben. Ich hoffe, dass so manche Thatsachen in der Tradition der Bibel in geschichtlichem Zusammenhange und in hellerem Lichte erscheinen. Die historische Betrachtung der kirchlichen Urteile erhellt die Bedürfnisse, aus denen die Hexapla und die hieronymianische Version hervorgegangen sind, die Schwierigkeiten und Vorurteile, mit denen beide zu ringen hatten, den überwiegenden Misserfolg des einen und Erfolg des andern Unternehmens. Sie lässt z. B. auch begreifen, warum zur Zeit eines Epiphanius methodische Recensionen wie die des Lucian und Hesych auf griechischem Kirchengebiet aussichtslos und kaum mehr denkbar sind. — Auch die Erfahrung hat sich mir wieder bestätigt, dass, wer eine geschichtliche Entwickelung auf welchem Gebiete des Altertums immer zeichnen will, den Mut des Irrens besitzen muss. Ich hoffe, die Grundlinien richtig gezeichnet und die eigenen Vermutungen von den überlieferten Thatsachen sorgsam geschieden und damit auch die Punkte bezeichnet zu haben, an denen die erneute Forschung wird einsetzen müssen.

Nachtrag.

Zycha, *Festschrift f. Joh. Vahlen* S. 553—557 bestreitet Burkitts Gleichsetzung von Itala und vulgata. Die polemische Beziehung von Aug., Doctr. Christ. II 15, 22 auf Hier. ist auch mir nicht entgangen. Dass aber eine Polemik gegen die Herabsetzung der LXX noch keine absolute Verwerfung der Arbeit des Hier. einschliesst, beweist meine Behandlung der Correspondenz zwischen Hier. und Aug. Der Gegensatz war für Aug., der zwei Offenbarungen annahm, nicht so scharf, wie er Zycha erscheint, und wir dürfen ihm ein Schwanken, wie er es sonst zeigt, auch hier zutrauen.

[Abgeschlossen am 5. November 1900.]

Jesu Vorstellungen von der Auferstehung der Toten.

Vortrag auf dem Congrès de l'histoire des religions in Paris 3.—8. Sept. 1900.

Von D. S. A. Fries in Stockholm.

Wie ein moderner Philosoph nicht umhin kann zu dem erkenntnistheoretischen Problem Stellung zu nehmen, ebenso muss auch ein moderner Forscher in der Religionsgeschichte des Urchristentums von einer bestimmten Auffassung des litterarhistorischen Problems des Neuen Testamentes ausgehen, auch wenn er des weitgehenden Umfanges der Sache wegen genötigt ist sich auf einige allgemeine Hauptgedanken zu beschränken. Eine notwendige Folge hiervon ist indessen, dass die Hauptuntersuchung selbst in Bezug auf ihre Zuverlässigkeit in mehr als einer Hinsicht von der grösseren oder geringeren Richtigkeit des quellenkritischen Standpunktes abhängig ist, ein Umstand, der sich in der Wissenschaft stets unvermeidlich zu zeigen pflegt.

Die hier wiedergegebene Untersuchung ruht hinsichtlich des synoptischen Problems auf der sog. Zwei-Quellen- oder Marcus-Hypothese. Doch bin ich meinerseits der Ansicht, dass Marcus 14, 1—16, 8 nicht zu dem ursprünglichen, von Petri Dolmetscher Marcus verfassten Evangelium gehören, da dieses nach der von Johannes-Papias gegebenen Charakteristik[1] einer Passionsgeschichte entbehrte. Auch hinsichtlich einiger anderer Stücke des gegenwärtigen Marcus-Evangeliums bin ich der Meinung, dass sie entweder aus dem kanonischen Matthäus-Evangelium[2] entlehnt sind oder vielleicht wie die Passionsgeschichte zum Ägypter-Evangelium[3]

---

[1] Eusebius, h. e. III, 39: Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν, ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα (also nicht παθέντα). Vergl. Beyschlag, Theol. Stud. u. Krit. 1899, S. 513.

[2] Z. B. Mk. 1, 9—11, 12—13; 4, 13—20.

[3] Z. B. 6, 31—56.

oder zu irgend einem andern[1] der alten, aus verschiedenen Gründen verloren gegangenen Evangelien gehörten.

Hinsichtlich des vierten Evangeliums schliesse ich mich im grossen Ganzen der sog. Delffschen Hypothese an in der Form, wie ich dieselbe in meinem Buch über „Det fjärde evangeliet och Hebreer-evangeliet" 1898 ausgebildet habe. Die Hauptresultate desselben sind durch Professor A. Meyer in Bonn in der Theologischen Rundschau 1899, S. 377—378 der theologischen Welt ausserhalb des Nordens mitgeteilt worden[2].

Die jüdische Theologie zu Jesu Zeit war etwas ganz anderes als ein System. Ein Wirrwarr von verschiedenen Meinungen, einige gestern oder heute entstanden, andere von Jahrhunderte oder Jahrtausende langem, teilweise geheimem Dasein, einige reife Früchte an dem Baume des Judentumes selbst, andere überkommen aus fremden Religionen, der griechischen, babylonischen, persischen und wahrscheinlich auch der ägyptischen, brachen sich an einander oder gingen eine nahe Verbindung mit einander ein. Obgleich manche bereits den Charakter des Dogmas trugen, war dies glücklicherweise nicht bei allen der Fall. Diese liessen also der Discussion freie Bahn offen, und die Vertreter der einen oder andern Anschauung brauchten daher nicht Ketzernamen und Ketzergericht zu riskieren.

Während z. B. die Auffassung von der Heilighaltung des Sabbaths bereits in mehreren Geboten festgelegt worden war, deren theoretische und praktische Verleugnung unter gewissen Umständen den Tod zur Folge haben konnte, so war dies noch nicht der Fall z. B. mit der Messias-Idee. Hier konnten sich viele verschiedene Meinungen geltend machen und machten sich auch geltend. Dieser Umstand ist gar zu

---

[1] Dem Petrus-Evangelium? z. B. 8, 1—26.

[2] Meyer hat in seinem freundlichen Referat über mein Buch, für das ich ihm hier herzlichen Dank ausspreche, wahrscheinlich infolge leicht erklärlicher Unsicherheit in der schwedischen Sprache, den Fehler begangen, mich verneinen zu lassen, dass Cerinthus Chiliast war. Im Gegenteil, ich nehme dies an (siehe S. 50). — Wenn Meyer weiter sagt, dass „die Behauptung der Aloger doch nur ihrem Hass gegen das Evangelium entsprungen ist", so ist dies eine petitio principii und wird dadurch widerlegt, dass sie Cerinthus nicht für den Verfasser der Johanneischen Briefe gehalten haben. — Meyer wundert sich, „dass kein Kirchenvater über diese Verwandtschaft (nämlich jene des H. E. mit dem vierten Evangelium) berichtet hat." Hat irgend ein Kirchenvater berichtet, Matthäus und Lucas hätten Marcus und die Logia-Quelle benutzt, d. h. die Zwei-Quellen-Theorie bestätigt? — Dass in Acta eine Verwechselung zwischen Marcus und dem Priester Johannes stattgefunden hat, scheint mir übrigens durch die neuerdings von Zahn u. a. geführte Discussion über das Coenaculum wiederum bestätigt zu sein. — Dies zur Verteidigung ad interim.

sehr ausser Acht gelassen von der modernen Forschung über Jesu Selbstbewusstsein im Lichte der messianischen Anschauungen seiner Zeit, dürfte aber in der That dasjenige sein, was rein historisch gesehen die Entstehung seines eigenen Messias-Ideals ermöglichte.

Eine solche nicht dogmatisch festgestellte Lehre war ferner der Auferstehungsglaube. Aber nicht nur insofern, als man ähnlich wie die Sadducäer und Samariter die Auferstehung gänzlich in Abrede stellte und demnach einen älteren und conservativeren Standpunkt behauptete, sondern auch darin, dass diejenigen, welche überhaupt den Auferstehungsglauben annahmen, nicht im reinen darüber waren, weder wer der Auferstehung teilhaftig werden, noch wann dieselbe stattfinden sollte, oder was sie im übrigen besagen wolle. Man darf sich nämlich keineswegs vorstellen, dass der Auferstehungsglaube, der in der späteren jüdischen Theologie[1] zum Ausdruck kommt, in allen Stücken mit dem zu Christi Zeit im Judentum herrschenden identisch war. Nach dem Zeugnis des Josephus[2] sollen die Pharisäer eine Seelenwanderung angenommen haben, welche sie mit einer Auferstehung von den Toten identificierten. Herodes Antipas hegte ebenfalls eine ähnliche Anschauung, da er der Meinung war, Jesus sei der auferstandene Johannes der Täufer (Mc 6, 14). Die Essäer glaubten nur an die Unsterblichkeit der Seele und läugneten die Auferstehung des Leibes.

Wenn wir also in Marcus 9, 10 lesen, dass Jesu Jünger unter einander über die Bedeutung der Auferstehung von den Toten disputierten, so ist dies ein genaues Spiegelbild der Stellung des ganzen jüdischen Volkes zu dieser neuen eschatologischen Lehre, und die traditionelle Exegese, welche sich hier über die Ungewissheit der Jünger wundert, befindet sich auf Irrwegen.

Eine der Meinungen über die Auferstehung der Toten ist die, welche durch Martha von Bethanien nahe bei Jerusalem vertreten wird: οἶδα ὅτι ἀναστήσεται ἐν τῇ ἀναστάσει ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ (Joh 11, 24). Dieses ist die Lehre des orthodoxen Judentumes, wie sie später zum Dogma wurde, aber schon jetzt von den tonangebenden Rabbinern Jerusalems aus Hillels oder Schammais Schule gelehrt wurde.

Ist nun Marthas Gedanke über die Auferstehung auch derjenige Jesu? Der Einzige, welcher, so viel mir bekannt ist, beobachtet hat, dass

---

1 Siehe Weber, Jüdische Theologie 1897, S. 369f., 390ff., 401ff.

2 Bell. Jud. II, 8, 14. Ueberbleibsel von solcher Auffassung finden sich vielleicht hie und da im Talmud. Farrar, The Life of Lives 1900, S. 363 führt ein Beispiel aus Kitzur Sh'lah an. Joseph., Antiq. XVIII, 1, 3 spricht nicht dagegen.

Jesu Äusserung seiner Gedanken über die Auferstehung in Joh 11, 25. 26 im Widerspruch zu Marthas Meinung steht, ist Charles in seiner Darstellung von der Geschichte der biblischen Eschatologie[1]. Ich will hier zunächst die Bedeutung der bekannten Worte V. 25 u. 26 näher analysieren: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ κἂν ἀποθάνῃ ζήσεται καὶ πᾶς ὁ ζῶν καὶ πιστεύων εἰς ἐμέ οὐ μὴ ἀποθάνῃ εἰς τὸν αἰῶνα.

Sofern V. 26 nicht einen tautologischen Parallelismus zu V. 25 bilden soll, muss derselbe in der That etwas anderes und etwas mehr besagen als V. 25, was auch καί andeutet. Wie ich an anderem Orte dargethan habe,[2] spricht Jesus in V. 26 die Meinung aus, dass der, welcher lebt und an ihn als den Messias glaubt (vgl. Marthas Antwort in V. 27) dem leiblichen Tode entgehen werde. Οὐκ εἰς τὸν αἰῶνα ist also wie in Joh 4, 14; 10, 28; 12, 34; 13, 8 in der Bedeutung numquam aufzufassen. Diesen Gedanken über das Verschwinden des Todes in dem messianischen Reiche hat Jesus nicht nur anderswo im Johannesevangelium[3] sondern auch bei den Synoptikern[4] ausgesprochen und derselbe stimmt im übrigen mit ähnlichen Theologumena in der jüdischen Eschatologie[5] überein.

Von V. 26 recht verstanden fällt ein helles Licht auf V. 25. Jesus stand vor dem Factum, dass der Tod unablässig seine Ernten einheimste und dass es demnach recht wohl eintreffen konnte, dass einer oder der andere von Jesu eigenen Jüngern dahin gerafft wurde, bevor noch das messianische Reich seine volle Herrlichkeit und Kraft offenbarte. Aber selbst wenn (κἂν) einer dem Tode erlag, sollte er doch leben (ζήσεται) nach dem Tode und trotz desselben. Dies besagt nicht, dass eine Auferstehung von den Toten nach Marthas Auffassung (und der der späteren jüdischen Orthodoxie) stattfinden sollte, sondern deutet zunächst darauf, dass Jesus „Leben" und „Auferstehung" identificierte. Das καί, welches in dem Satze: ἐγώ εἰμι ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή die Worte ‚ἀνάστασις' und ‚ζωή' verbindet, muss daher als ein καί identificationis oder explicationis aufgefasst werden. Diese Deutung ist um so einleuchtender, als man sich stets vergegenwärtigen muss, dass Jesus

[1] A Critical History of the Doctrine of a Future Life 1899, S. 371 f.

[2] Det fjärde evangeliet och Hebreer-evangeliet 1898, S. 95.

[3] 6, 47—51; 8, 51—56.

[4] Z. B. Marcus 9, 1.

[5] Siehe Weber a. a. O. S. 381 f. „In der messianischen Zeit werden nur die Heiden dem Tode unterworfen sein." Bacher, Agada der Amoräer 1, S. 33; vergl. S. 187. Weitere Hinweise in meinem Buche S. 91.

aramäisch sprach und nicht griechisch, wenn ihm gleich die hellenische Sprache nicht unbekannt war.

Es ist bemerkenswert, dass Martha zu diesen Worten Jesu, von denen sie sicherlich nicht recht wusste, was sie davon denken sollte, nichts anderes zu sagen hatte, als dass sie glaube, er sei der Messias (V. 27). Jesu Worte enthielten auf jeden Fall für Martha, welche nach V. 21. 39 Lazarus für unwiderruflich tot hielt, an und für sich kein Versprechen, dass sie in diesem Leben ihren Bruder wiedererhalten sollte.[1] Sie konnte durch dieselben nur zu der Überzeugung gelangen, dass der Bruder bereits auferstanden sei oder in einer andern Welt lebe. Ob sie diese Schlussfolgerung auch in Wirklichkeit zog, wissen wir nicht. Jesu Worte zu Martha setzen jedoch nicht voraus, dass Lazarus auch nach Jesu Auffassung unwiderruflich tot war. Genau betrachtet haben Jesu Worte in V. 25, 26 ihren Grund nur in Marthas Glauben, dass Lazarus unwiderruflich (modern: in physiologischem Sinne) tot sei und dass nur eine Auferstehung am jüngsten Tage ihn dem Leben zurückgeben könne, aber daraus folgt sicherlich nicht, dass Jesus selbst, wenigstens bis dahin, diese Auffassung von Lazarus' Tode teilte. Nicht einmal die Anwendung des Wortes ἀναστήσεται in V. 23 beweist, dass Jesus der Meinung war, Lazarus sei unwiderruflich tot, da dieses Wort auch sonst angewendet wird (z. B. Mc 5, 42; Act 9, 41), und sich im übrigen sehr wohl eignete für Jesus, welcher für Wortspiele[2] sehr grosse Neigung hatte. Weiter unten werden wir indessen Gelegenheit haben auf Jesu Auffassung von dem Tode des Lazarus zurückzukommen.

Habe ich Jesu Meinung über die Auferstehung der Toten nach Joh 11, 25. 26 recht verstanden, so geht auch hieraus hervor, dass Jesus die übrigens im Zusammenhang unmotivierten Worte in Joh 6, 39f. 44. 54: καὶ ἀναστήσω αὐτὸν ἐγὼ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ nicht geäussert haben kann, noch auch die Worte in Joh 5, 25. 28. 29[3], welche Verse vom jüdischen Standpunkte aus eine Rectificierung des Contextes bilden, dessen Gedankengang im übrigen mit dem in 11, 25. 26 ausgesprochenen wohl zusammenstimmt.

Wenden wir uns zum Marcusevangelium, so finden wir, dass Jesus sich in 12, 18—27 auf Grund der Verläugnung der Auferstehung der

---

[1] Vergl. Wendt, Das Johannesevangelium 1900, S. 144: „Diese Worte (in den Versen 25f.) enthalten in Wirklichkeit keinen Hinweis Jesu auf sein bevorstehendes Wunder."

[2] Z. B. Mc 1, 17; 10, 18; Joh 3, 8; 4, 10.

[3] Vgl. auch Charles S. 370 und Wendt, Das Johannesevangelium 1900, S. 122ff., 127.

Toten seitens der Sadducäer, in ganz demselben Sinne ausgesprochen hat, wie in dem ursprünglichen Johannesevangelium. Aus den Worten in Ex 3, 6. 16: „Ich bin der Gott Abrahams, der Gott Isaaks, und der Gott Jakobs“ zieht Jesus in einer Weise, welche in formeller Hinsicht lebhaft an die Methode der Rabbiner, aus andern alttestamentlichen Schriftstellen die Auferstehung der Toten zu beweisen[1], erinnert, die Schlussfolgerung, dass die betreffenden Patriarchen bei Gott „leben“. Jesus konnte hiermit unmöglich auf eine spätere rabbinische Legende anspielen, dass die Patriarchen, befreit von dem leiblichen Tode, lebendig zur Gemeinschaft[2] Gottes hinauf genommen wurden, denn in solchem Falle hätten Jesu Worte unmöglich als eine Widerlegung der Verläugnung der Auferstehung der Toten seitens der Sadducäer dienen können. Jesu Schriftauslegung ruht also auf der Voraussetzung, dass die Patriarchen wirklich des leiblichen Todes gestorben waren. Dagegen ist es durchaus klar, dass Jesus aus der citierten Schriftstelle nicht die Schlussfolgerung hinsichtlich der Auferstehung von den Toten ziehen konnte, welche wir in Marthas Worten in Joh 11, 24 und in der späteren jüdischen Theologie wiederfinden. Für Jesus fiel also nach der Deutung, welche er den Worten Ex 3, 6. 16 giebt, die Auferstehung von den Toten mit dem für die Frommen unmittelbar nach dem Tode eintretenden ewigen Leben bei Gott zusammen, womit keineswegs gesagt ist, dass Jesus nicht dachte, dass jenes Leben die Form der Leiblichkeit habe. Die gewöhnliche Exegese der bekannten Sadducäerfrage befindet sich also hier ebensowohl wie bei Joh 11, 25. 26 auf Abwegen, aber auch hier ist es nur Charles,[3] der in seinem citierten Werke den richtigen Sinn geahnt hat und mit Recht an 4 Macc 16, 25 erinnert, worüber des mehreren weiter unten. Dass nun Abrahams, Isaaks und Jakobs Auferstehung von den Toten von Jesu zuerkannt wurde, mag vermutlich seinen Grund darin haben, dass jene im Glauben den kommenden Messias sahen und ihn erkannten (vergl. Joh 8, 56).[4]

[1] Gamaliel II soll mit Deut 31, 16; Jes 26, 19; HL 7, 10; Deut 1, 8; 4, 4 die Auferstehung der Toten bewiesen haben. Bacher, Agada der Tannaiten I, 87. — R. Meir wollte die Auferstehung der Toten aus den biblischen Sätzen beweisen, in welchen von den biblischen Personen der Vorzeit das Futurum gebraucht wurde und nicht das Perfectum z. B. Ex 15, 1; Jes 8, 30. Bacher II, 67. — R. Simon ben Eleazar beweist einem Samariter mit Hilfe von Num 15, 31 die Auferstehung, Bacher II, 432. — Im übrigen scheinen Jesu Worte: „Gott ist nicht ein Gott der Toten, sondern ein Gott der Lebendigen“ auf Jer 10, 10 Bezug zu haben.

[2] Vergl. Chajes, Markus-Studien 1899, S. 66.

[3] A. a. O. S. 341.

[4] Ap. Bar. 30, 1: „Und darnach, wenn die Zeit der Ankunft des Messias sich

Es ist auch bemerkenswert, dass Jesus in seiner eschatologischen Rede in Mc 13, welche ich nicht in ihrem ganzen Umfange in Übereinstimmung mit Wernle[1] u. A. für eine Art eingeschobener Apokalypse halten kann, nicht mit einem einzigen Worte die späteren jüdischen Vorstellungen von der Auferstehung der Toten berührt. Dies ist um so eigentümlicher, als die Rede im übrigen starken Einfluss der Apokalypse Daniels[2] aufweist, die in 12, 2 eine der ältesten und stärksten Äusserungen über die Auferstehung des Leibes im Sinne der jüdischen Theologie enthält.

Aber was sollen wir denn von Jesu Auferweckungen von Toten denken? Und was hat er selbst mit seiner eigenen Auferstehung von den Toten gemeint?

Zunächst will ich bemerken, dass ich Jesu Aussage in Mt 11, 5[3] — die Perikope findet sich nicht bei Marcus — so auffasse, dass καὶ νεκροὶ ἐγείρονται in wirklichem und nicht in übertragenem Sinne verstanden werden muss. Man muss sich nämlich vergegenwärtigen, dass Jesus auch andere Tote auferweckt hat, als die in den Evangelien erwähnten. Papias[4] berichtet nämlich von mehreren von Jesus auferweckten Toten, die bis in die Zeiten Hadrians lebten, und eine ähnliche Notiz hat Eusebius auch aus Quadratus' Apologie an Hadrian[5] bewahrt.

Hierbei kommt es aber darauf an, was man mit „Toten" meint. Aus Mc 9, 26; Act 20, 9ff. (vergl. Act 9, 36ff.) geht hervor, wie wenig man die wirklichen Anzeichen des Todes kannte, und man denkt mit Grauen daran, wie oft man sich in jenen Zeiten bei der Bestimmung des definitiven Todes übereilte. In vielen Fällen würden wir das Wort „tot" nicht anwenden. Die Juden selbst hatten auch eine gewisse Empfindung davon, dass der Tod nicht immer definitiv eingetreten war, obgleich man den dem Anscheine nach Leblosen „tot" nannte. Sie lehrten nämlich — ob

vollendet, wird er in Herrlichkeit zurückkehren. Alsdann werden alle die, die in der Hoffnung auf ihn entschlafen sind, auferstehen." Diese im Tode Schlafenden werden in Ap. Bar. 21, 24 mit Abraham, Isaak und Jakob verglichen.

[1] Die synoptische Frage 1899, S. 212—214.

[2] V. 14 (Dan. 9, 27; 12, 11); nach Blass, Textkritische Bemerkungen zu Markus 1899, S. 79f., soll auf Grund von It und Cyprianus, Test. p. 49, 15 in V. 2 nach καταλυθῇ gelesen werden: καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν ἄλλος ἀναστήσεται ἄνευ χειρῶν ein Ausdruck, der sich auf Dan 2, 34 (der Stein vom Himmel) gründet.

[3] τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται καὶ κωφοὶ ἀκούουσιν καὶ νεκροὶ ἐγείρονται καὶ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται.

[4] De Boor, Neue Fragmente des Papias etc. in: Texte und Untersuchungen von Gebhardt-Harnack, V. 2, S. 170, 176f.

[5] h. e. IV, 3.

nach persischen Vorbildern ist hier eine nebensächliche Frage[1] — die Seele verbleibe drei Tage lang in der Nähe des Leibes um zu sehen, ob sie nicht etwa wieder in ihre alte irdische Hülle hineingelangen könne[2]. War einer vier Tage hindurch tot gewesen, so gab er am vierten Tage durch den eintretenden Leichengeruch ein sicheres Zeichen von seinem definitiven Tode (Joh 11, 39).

Betrachten wir nun Jesu Auferweckungen von den Toten, wie sie in den Evangelien berichtet werden, so können wir die Anekdote von dem Sohn der Wittwe zu Nain (Lc 7, 11—17) unbeachtet lassen, da sie keine für uns durch Bericht von Augenzeugen bestätigte Begebenheit ist. Nehmen wir indessen an, dass dieselbe sich wirklich zugetragen hat auf einsamer Predigerwanderung Jesu in den Dörfern um Nazareth herum nach Mc 6, 6, so haben wir die Begebenheit unter allen Umständen in Analogie mit den bekannten und durch Berichte von Augenzeugen bestätigten Totenauferweckungen Jesu zu beurteilen. Diese sind die Auferweckung von Jairi Töchterlein in Kapernaum nach Mc 5 und die Auferweckung des Lazarus in Bethanien nach Joh 11. Der Bericht über die erstere ist auf Petrus Angaben gegründet, der nach Mc 5, 27 zugegen war; der Bericht von der letzteren ist von Johannes aufgezeichnet, der nach meiner Meinung gerade der Bote ist, durch den die Schwestern in Bethanien Jesus benachrichtigten, als er sich eben östlich vom Jordan befand, laut Joh 11, 3.

Was nun zunächst die Auferweckung von Jairi Töchterlein anbelangt, so haben die Hausgenossen allgemein angenommen, das zwölfjährige Mädchen sei „tot“ (V. 35). Jesus dagegen erklärte, das Mädchen sei nicht tot sondern „schlafe“ nur (V. 39). Der Vorstellung vom Eintreten des „Todes“ gegenüber gestellt, konnten Jesu Worte unmöglich anders aufgefasst werden als so, dass er einen natürlichen Schlaf meinte. Sonst kann man nicht verstehen, warum das Volk Jesu Worte verspottete (V. 40). Da nun Jesus auch hinsichtlich des Todes des Lazarus von einem Schlafe (V. 11) bei ihm spricht und einerseits (V. 4)[3] damit bezeichnen zu wollen scheint, dass Lazarus nicht definitiv tot sei, sich aber andererseits für berechtigt halten kann Lazarus nach dem gewöhnlichen

[1] Vgl. Söderblom, Les Fravaskis, 1899, S. 10f.

[2] Siehe Weber a. a. O. S. 340. Hallenberg, Historiska anmärkningar öfver Uppenbarkeboken 1890, 1, S. 314. Grüneisen, Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels 1900, S. 57.

[3] „Diese Krankheit ist nicht zum Tode.“

16./11. 1900.

Sprachgebrauch tot (V. 14)[1] zu nennen, so dürfte die Annahme recht nahe zur Hand liegen, dass nach Jesu Terminologie „Schlaf“ und „schlafen“ die am besten passenden Bezeichnungen für den Zustand des „Toten“ während der drei Tage sind, betreffs deren wir zuvor die jüdischen Vorstellungen dargethan haben. Über die Anwendung der Euphemismen „schlafen“ anstatt „tot sein“ (resp. „entschlafen“ für „sterben“) weise ich auf den Excurs nach dieser Untersuchung hin. Vergegenwärtigen wir uns indessen das Gesagte, so scheint daraus hervorzugehen, dass Jesus in dem Töchterlein des Jairus freilich nach dem landläufigen Sprachgebrauch eine „Tote“ auferweckt hat, aber nicht eine definitiv Tote, sondern nur eine „Schlafende“. Zur weiteren Erläuterung sei hier Act 20, 9. 10. 12 citiert: „Es sass aber ein Jüngling, mit Namen Eutychus, in einem Fenster, und sank in einen tiefen Schlaf, weil Paulus so lange redete, und ward vom Schlaf übermannt, und fiel hinunter vom dritten Söller, und ward tot aufgehoben. Paulus aber ging hinab, und warf sich über ihn, umfing ihn, und sprach: Machet kein Getümmel; denn seine Seele ist in ihm. Sie brachten aber den Knaben lebendig und wurden nicht wenig getröstet.“

Nicht anders verhält es sich mit der Auferweckung des Lazarus Joh 11. Jesus selbst ist laut V. 4 überzeugt davon, dass es für Lazarus nicht zum definitiven Tode kommen wird; um aber seinen Jüngern den schlagendsten Beweis von seiner Messianität zu geben, verweilte er noch zwei Tage östlich vom Jordan, bis er es ersichtlich für zweifellos hielt, dass Lazarus tot war in dem Sinne, dass er „schlief“ (V. 11). Da die Jünger die Redeweise Jesu nicht verstanden, sondern sie deuteten wie die Trauernden im Hause des Jairus, so schloss Jesus sich ganz einfach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch an, als er in V. 14 sagte: „Lazarus ist gestorben.“ Man muss also berücksichtigen, dass Jesus selbst hingeht, den Lazarus zu erwecken in der Meinung, dass der Tote nicht definitiv tot sei, sondern nur „schlafe“. Denselben Gedankengang bekundet Jesu sowohl bei der Begegnung mit Martha (V. 21—23) wie mit Maria (V. 32); wenigstens findet sich nichts, was andeutete, dass Jesus seine Meinung geändert habe, nicht einmal jene Worte in V. 25—26, deren rechte Deutung ich oben wiederzugeben versucht habe.

Die Situation ist also die, dass Jesus zu Lazarus' Grabe geht in der Voraussetzung, dass Lazarus nicht definitiv tot sei, so dass also noch nicht drei Tage vergangen sind, seit Lazarus als „tot“ in

[1] „Lazarus ist gestorben.“

seinem Grabe beigesetzt wurde. Dies stimmt mit Jesu zweitägigem Verweilen östlich vom Jordan (V. 6) überein. Martha und Maria dagegen waren durchaus überzeugt, dass ihr Bruder nunmehr definitiv tot sei, weil es ja in der That bereits der vierte Tag nach dem Tode des Bruders war, weshalb Martha vermutete, dass der Leichengeruch sich bereits eingestellt habe (V. 39). Diese Aufklärung muss höchst überraschend auf Jesus gewirkt haben, der sich durch diesen Zeitunterschied auf einmal in eine peinliche Situation gebracht sah, um so mehr, als der Anblick der trostlosen Schwestern und die klagenden, teils neugierig staunenden, teils vorwurfsvoll blickenden Juden von Jerusalem ihn bereits in eine aufgeregte Gemütsstimmung (V. 33—38) versetzt hatten. Volksansammlungen waren bei Verrichtung seiner Wunder nicht nach dem Sinne und Wunsch Jesu, wie wir z. B. aus Mc 9, 25 ersehen. Infolge seiner lebendigen Überzeugung, dass sein himmlischer Vater ihn und seine messianische Sache nicht im Stiche lassen könne, hat Jesus sich indessen angesichts dieser ernsthaften Situation Ruhe und Seelenstärke erkämpft. Entweder dass er selbst glaubte, dass Lazarus trotz des angebrochenen[1] vierten Tages doch nicht definitiv tot sei, oder dass er es sei, dass Gott aber in diesem Falle um des Volkes willen eine ganz besondere Ausnahme machen wollte, genug, Jesus rief, nach einem Gebet zu seinem himmlischen Vater (V. 41—42)[2], Lazarus aus dem Grabe hervor mit dem Erfolge, den wir alle kennen und über dessen historische Wirklichkeit wie auch vollständige Ehrlichkeit nicht der geringste Zweifel obwalten sollte.

---

[1] In Apc 11, 11 scheint man an $3^1/_2$ Tage zu denken.

[2] Dieses Gebet oder richtiger diese Danksagung hängt indessen in ihrer gegenwärtigen Fassung gänzlich in der Luft, da Jesus sich in derselben auf etwas bezieht, das im Vorhergehenden nicht erwähnt worden ist. Nach meiner Meinung hat man in diesen Zusammenhang die V. 27—30 aus C. 12 einzuführen und zwar in folgender Weise: „Da hoben sie den Stein ab, da der Verstorbene lag. Jesus aber hob seine Augen empor, und sprach: Jetzt ist meine Seele betrübt. Und was soll ich sagen? Vater, hilf mir aus dieser Stunde? Doch darum bin ich in diese Stunde gekommen. Vater, verkläre deinen Namen!" Da kam eine Stimme vom Himmel: „Ich habe ihn verkläret, und will ihn abermal verklären." Da sprach das Volk, das dabei stand und zuhörte: Es donnerte. Die Andern sprachen: Es redete ein Engel mit ihm. Jesus antwortete und sprach: Diese Stimme ist nicht um meinetwillen geschehen, sondern um euretwillen. Vater, ich danke dir, dass du mich erhöret hast; doch ich weiss, dass du mich allezeit hörest; sondern um des Volkes willen, das umher stehet, sage ich es, dass sie glauben, du habest mich gesandt." — Im vierten Evangelium kommen mehrere Umstellungen von Stücken und Versen vor. Delff (Das vierte Ev. 1890, S. 52) lässt 7, 45—52 und 7, 37—44 den Platz tauschen. Spitta (Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentumes I, 157—204) und Wendt a. a. O. S. 79 ff. lesen 7, 15—24 nach 5, 47 und der Erstgenannte constatiert auch (später von Syrsin teilweise bestätigt) die Unordnung der Verse in Joh 18, 12—28.

Wie auch immer die Auferweckung des Lazarus in Bezug auf die subjective Meinung Jesu über die schliessliche Art seines Todes aufgefasst werden mag — über die reale Beschaffenheit derselben kann ich natürlich keine wissenschaftlich begründete Meinung aussprechen — so ist unter allen Umständen sicher, dass der Grundgedanke, welcher die Auffassung Jesu von dem Wunder, das er hier in der Kraft seines Vaters verrichten wollte, trägt, nicht im geringsten seinen sonst deutlichen Aussprüchen über die Bedeutung der Auferstehung widerspricht.

Aber was hat Jesus gemeint mit seiner eigenen Auferstehung von den Toten? Meinesteils bin ich durchaus überzeugt, dass er diese ebenso bestimmt vorausgesagt hat wie sein Leiden und seinen Tod. Die authentischen Worte, obwohl in indirecter Form, finden wir in Mc 8, 31 (vergl. 9, 31: 10, 34) u. a. darin, dass sich hier noch die Worte μετὰ τρεῖς ἡμέρας finden, die in den Parallelstellen bei Mt und Lc (teilweise auch bei Mc) zu ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ abgeändert worden sind, d. h. man hat später, nachdem die Jünger sich wirklich überzeugt hatten von der leiblichen Auferstehung Jesu und zwar sowohl auf Grund des am dritten Tage leeren Grabes wie der Offenbarungen des Herrn, Jesu Worte etwas gemodelt. Die drei Tage, die Jesus als Zeitunterschied zwischen seinem Tode und seiner Auferstehung andeutet, hängen nach meiner Idee nur mit der zuerst angedeuteten Vorstellung von dem Aufenthalt der Seele in der Nähe des toten Leibes während dreier Tage zusammen. Seine Auferstehung muss Jesus sich in Analogie mit seiner Vorstellung von der Auferstehung der Patriarchen gedacht haben.[1] Wahrscheinlich hat er auch seinen Verklärungszustand als demjenigen des Moses und Elias ähnlich angenommen, ohne dass er deswegen an und für sich für seinen Teil an eine Himmelfahrt nach dem Vorbilde des Elias zu denken brauchte.

Das apostolische Urchristentum ist indessen, wie wir wissen, auf Grund des von glaubwürdigen Frauen und Männern erblickten leeren Grabes,[2] mit welchem sicherlich keine Unehrlichkeit begangen ist, lebhaft davon überzeugt gewesen, dass Jesu Auferstehung im wesentlichen entsprechend

[1] Merkwürdig ist, dass diese Idee Jesu von der Auferstehung der Toten in der That mit der lutherischen Lehre von dem directen Eingange des Gläubigen in den Himmel zur Anschauung Gottes wesentlich zusammentrifft. Diese religiös begründete Auffassung von Tod und Auferstehung hat ausserdem ihre durchaus naturwissenschaftlich-metaphysische Parallele wie Gustav Björklund in seinem merkwürdigen Werke „Om döden och uppståndelsen" 1900 sinnreich dargethan hat.

[2] Wie das Grab leer wurde, haben wir hier nicht zu untersuchen.

der Auffasung stattgefunden habe, die später im Judentum die herrschende wurde. Wird diese Art und Weise für die Auferstehung Jesu als die factische anerkannt, so erübrigt nichts weiter, als diesen Unterschied zwischen Jesu Vorstellung von seiner eigenen Auferstehung und dem wirklichen Verlauf derselben zu constatieren. Aber dieser ist ja nicht grösser oder wesentlicher als derjenige, welcher zwischen seinem eigenen Glauben in den Worten μετὰ τρεῖς ἡμέρας und dem factischen ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ bereits längst constatiert worden ist. Jesus mass sich ja keine Allwissenheit in eschatologischen Fragen (Mc 13, 32) bei, und die hier wiedergegebene Analyse von Jesu Vorstellung über seine eigene Auferstehung kann die traditionelle Auffassung von der Auferstehung Jesu von den Toten weder bekräftigen noch aufheben.

Jesu Auffassung von der Auferstehung der Toten war demnach weder mit dem später gewöhnlichen jüdischen Auferstehungsglauben noch mit dem griechisch-spiritualistischen identisch, welcher z. B. von der Sapientia Salomonis und Philo repräsentiert wird. Diese Richtungen kämpften beide mit einander um die Herrschaft im Urchristentum. Im grossen Ganzen siegte die jüdische Auffassung über die hellenische, welche hauptsächlich im Gnosticismus Anhänger erworben hat[1].

Jesu Auffassung am nächsten kommt in der That die des Apostels Paulus, wie er sie in seinen späteren Briefen entwickelt hat. Denn dass Pauli Auffassung dieser Frage eine Entwickelung durchgemacht hat, deren Epochen wir in 1 Th 4, 13 ff., 1 Kor 15, 35 ff., 2 Kor 4, 16—5, 10, Phil 1, 21 ff. finden, ist nach Sabatiers,[2] Pfleiderers,[3] Teichmanns[4] und Charles[5] Auseinandersetzungen keinem Zweifel unterworfen. Dieser Umstand beweist auch deutlich genug, dass der Auferstehungsglaube bei den Schriftgelehrten der Juden, deren Schüler Paulus war, noch keine feste dogmatische Form angenommen hatte. Welche Factoren auf die Auffassung Pauli von der Auferstehung von den Toten eingewirkt haben, indem er von der später gewöhnlichen jüdischen Auffassung (der Auferstehung des toten Körpers 1 Th.) forschreitet zu der Idee von der Verwandlung des Leibes gleich dem Samenkorne im Boden (1 Kor), von der leiblichen Überkleidung der Seele in einer andern Welt

---

[1] Haller, Die Lehre von der Auferstehung des Fleisches bis auf Tertullian, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1892, S. 274—342.

[2] L'apôtre Paul, 3 ed. 1896, S. 180 ff., 262 ff.

[3] Das Urchristentum 1887, S. 291 ff.

[4] Die paulinischen Vorstellungen von der Auferstehung und Gericht 1896, S. 33—68.

[5] S. 379—405.

(2 Kor) und dem directen Eingehen zu Christo durch den Tod, welches auch Auferstehung von den Toten (Phil 3, 11) genannt wird, darauf können wir uns hier nicht näher einlassen, erlauben uns aber zu bemerken, dass die Ursache nicht so sehr in irgend welcher Einwirkung der Gedanken Jesu auf Paulus als vielmehr in dem Einfluss des Hellenismus zu suchen ist, dem er mehr und mehr unterlegen ist.[1]

Wie ursprünglich Jesu Auferstehungsglaube auch scheinen mag, so ist er doch nicht ganz ohne Analogie in dem Judentum seiner Zeitgenossen. Schon Mc 12, 28 berichtet, dass ein Schriftgelehrter, der Jesu Verteidigung der Auferstehung der Toten in dem Gespräch mit den Sadducäern 8, 18—27 mitangehört hatte, der Meinung war, Jesus habe eine gute Antwort gegeben. Es hat also den Anschein, als habe dieser dieselbe oder eine ähnliche Auffassung in dieser eschatologischen Frage gehegt. Aber wir haben noch heutigen Tages schriftliche Beweise dafür, dass Jesu Meinung auf Zustimmung in dem damaligen Judentum rechnen konnte. Das sog. Buch der Jubiläen, diese jüdisch priesterliche Haggada von streng pharisäischer Richtung, gehört auf alle Fälle im grossen Ganzen dem Zeitalter Jesu an. Der Standpunkt desselben hinsichtlich des Lebens nach dem Tode ist weder der durch die griechische Philosophie beeinflusste, noch auch der des späteren orthodoxen jüdischen Auferstehungsglaubens. In 23, 27—31 liest man nämlich, dass in der erwarteten glückseligen Zukunft das Lebensalter nahezu 1000 Jahre erreichen soll. „Und alle ihre Tage werden sie in Frieden und in Freude vollenden und leben, indem es keinen Satan und keinen Bösen giebt, der sie verdirbt, sondern alle ihre Tage werden Tage des Segens und des Heils sein.“ Gleichwohl sind sie dem Tode und der Vergänglichkeit unterworfen. „Und ihre Gebeine werden in der Erde ruhen, und ihr Geist wird viel Freude haben.“ Der Verfasser scheint sich demnach vorzustellen, dass die dahingeschiedenen Frommen sich unmittelbar nach dem Tode in der Seligkeit befinden. Jedoch nennt er diesen Zustand ebensowenig „Auferstehung von den Toten“ wie er im übrigen das spätere jüdische Auferstehungsdogma[2] zu kennen scheint.

Aber noch merkwürdiger ist das im allgemeinen gar zu wenig beachtete sog. vierte Maccabäerbuch, welches sich bekanntlich aufs allernächste an das zweite Maccabäerbuch anschliesst, diese streng

---

[1] Vgl. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie 1897, II, 3.

[2] Vgl. Charles S. 248.

jüdisch-pharisäische Schrift, in welcher bereits der spätere jüdische Auferstehungsglaube in seinen wesentlichen Momenten klar und deutlich ausgesprochen ist (vgl. C. 7). Das vierte Maccabäerbuch wiederum hat überall alle Spuren dieses jüdischen Auferstehungsglaubens auszulöschen gesucht — das Wort Auferstehung kommt hier ebenso wenig vor wie im Buche der Jubiläen. — Die sieben Jünglinge, deren standhafter Märtyrertod das Buch verherrlicht, werden direct in den Chor der Väter im Himmel (5, 37; 13, 17; 18, 23) hinaufgenommen, wo sie mit diesen bei Gott (9, 8) im ewigen Leben (15, 3) kraft der Unsterblichkeit (14, 6) ihrer reinen Seelen sein und „die Unvergänglichkeit in einem lange dauernden Leben" (17, 12) geniessen sollen. Das Los der sieben Märtyrer nach ihrem Tode wird mit dem Abrahams, Isaaks und Jakobs verglichen, von welchen es heisst, dass sie „Gotte nicht sterben" sondern „ihm leben" (7, 19), so dass „wenn sie (die sieben Märtyrer) um Gottes willen stürben, sie Gotte leben würden, wie Abraham, Isaak und Jakob und alle Erzväter" (16, 25), welche sie aufnehmen und ihnen Lob und Preis darbringen würden (13, 17). Der Gedanke ist hier ersichtlich ganz derselbe wie bei Jesus, wenn er meint, dass die Patriarchen nach ihrem Tode bei Gott leben, nur mit dem Unterschiede, dass Jesus diesen Zustand „Auferstehung von den Toten" nennt, während das vierte Maccabäerbuch von „Unvergänglichkeit", „ewigem Leben" und „Teilnahme an dem Göttlichen" (18, 3) spricht. Dessenungeachtet finden sich Andeutungen davon, dass die Seele im ewigen Leben mit Körperlichkeit ausgestattet ist, da als Schriftbeweis für das ewige Leben (nach LXX) nicht nur Deut 32, 39 und 30, 20 combiniert angeführt werden, sondern auch das bekannte Gesicht Ezechiels in C. 37, bei welchem besonders die Frage in V. 3: „Werden diese verdorrten Gebeine wieder aufleben?" in 18, 17—19 erwähnt wird. Wahrscheinlich hat der Verfasser sich dieselbe pneumatische Verherrlichung gedacht, welche Jesus und Paulus vorschwebte. Es war für den Verfasser um so leichter zu einer solchen geistigen Körperlichkeit zu gelangen, da er die stoische Philosophie kannte. „Die Weltanschauung war hier eine monistische, indem die Stoa Alles stofflich, aber zugleich logisch erklärte: der Logos, der Ordnung und Harmonie wirkt und alle Wesen bildet und durchdringt, ist mit dem materiellen Feuer identisch."[1]

Die schlagende Parallele zwischen Jesu Anwendung und derjenigen des vierten Maccabäerbuches hinsichtlich Abrahams, Isaaks und Jakobs

---

[1] Chantepie de la Saussaye, Religionsgeschichte², II, 351.

in dem zuvor angedeuteten Zusammenhange hat schon früher Aufmerksamkeit erregt. Diese wird noch verstärkt durch die Vorstellung dieser Schrift von dem Tode der sieben Märtyrer als einer Satisfaction oder einem Lösegeld. So betet Eleazar: „Sei gnädig deinem Volke, lass Dir genügen die Strafe, die wir um sie erduldet. Zu einer Läuterung lass ihnen mein Blut dienen und als Ersatz für ihre Seele nimm meine Seele“ (6, 28. 29). Der Verfasser selbst sagt in 17, 22 „Durch das Blut jener Frommen und ihm zur Sühne dienenden Tod hat die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet.“ Man kann hier nicht umhin an die Auslegung der Bedeutung des Todes des Menschen in Mc 10, 45 zu denken.[1]

Obgleich eine Kenntnis Jesu von diesem Synagogenvortrag — wie Freudenthal annimmt — nicht ausgeschlossen ist weder auf Grund der Zeit seiner Entstehung[2] noch wegen seiner Abfassung in griechischer Sprache, welche in Palästina bekannt und im Gebrauch war, und die Jesu[3] sicherlich nicht unbekannt geblieben ist, noch auch der philosophischen Haltung des Vortrages wegen, da solche gewiss in den griechischen Synagogen in Jerusalem gepflegt wurde (Act 6, 9), man vielmehr von demselben an und für sich glauben könnte, er habe während des Aufenthaltes Jesu in Jerusalem z. B. gelegentlich des Osterfestes nach Joh 2 stattgefunden, so halte ich doch eine derartige Abhängigkeit Jesu von den Gedanken des vierten Maccabäerbuches für weniger wahrscheinlich u. a. deshalb, weil „Abraham, Isaak und Jakob“ bei Jesu als Beweis für die Auferstehung dienen, während dagegen im vierten Maccabäerbuch ohne weiteres angenommen wird, dass sie ewiges Leben besitzen, und ferner deswegen, weil Jesu Schätzung der Bedeutung seines Todes in Mc 10, 45 sehr wohl durchaus originell sein kann.

Jesu Auffassung von der Auferstehung der Toten dürfte daher trotz aller Analogien als sein eigener ursprünglicher und tiefsinniger Gedanke zu bezeichnen sein, der indessen seither durch die Anschauung, die er bekämpfen wollte, verdeckt worden ist.

---

[1] Mc 10, 45 ist καὶ γάρ = etenim und υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (בר נשא) = „Mensch“ überhaupt.

[2] „Als Abfassungszeit wird man den Zeitraum von Pompejus bis Vespasian annehmen dürfen.“ Deissmann in Kautzsch, Die Pseudepigraphen des Alten Testaments 1900, S. 150.

[3] Zahn Einleitung in das Neue Testament 1897, I, § 2.

Excurs

über den Euphemismus „schlafen" statt „tot sein".

Während im Neuen Testament die Ausdrücke „Schlaf" und „schlafen" für den Todeszustand der dahingeschiedenen Frommen allgemein gebräuchlich sind, werden ähnliche Ausdrücke im Alten Testament äusserst selten gebraucht. Die Vorstellung ist vielleicht angedeutet in Ps 17, 15, tritt indessen deutlicher hervor in Nah 3, 18, Jes 26, 19, Hi 14, 12; 3, 13 und am allerdeutlichsten in Dan 12, 2.[1] Diese letzterwähnten Stellen werden ziemlich allgemein für einer späten Zeit angehörig gehalten, und bei Ps 17 dürfte man auch nicht auf einen vorexilischen Ursprung zu schliessen haben. Vielleicht hängt der Ausdruck mit der Vorstellung von einer Art Seelenschlaf für die gerechten Entschlafenen zusammen. In den Apokryphen findet sich der Euphemismus in Sir 24, 45 und zwar in einem Zusatz der altlateinischen Übersetzung, sowie in 2 Macc 12, 45. Aus diesem Grunde lässt sich die Behauptung aufstellen, dass die Juden erst sehr spät und nur in vereinzelten Fällen die Toten als „Entschlafene" bezeichneten. In der pseudepigraphischen Litteratur kommt die Bezeichnung auch nur äusserst selten vor. Ich fand sie in Jubil. 23, 1; 36, 18; 45, 15 (an diesen Stellen wird der Ausdruck speciell für den Todesaugenblick „einschlafen" gebraucht ebenso in Act 7, 60), in Henoch 49, 3; 91, 10; 92, 3; 100, 5 (hier nur gebraucht von dem Schlafe der Gerechten vor der Auferweckung, vergl. Dan 12, 2) und in Ap. Bar. 11, 4; 21, 24; 30, 1; 85, 3 (vom Schlafe der Patriarchen, der Propheten und der Gerechten in ihren Gräbern). In dem Testament der 12 Patriarchen kommt der Euphemismus sehr häufig vor, aber es ist bekanntlich schwer zu entscheiden, in welchem Masse diese Schrift christlich überarbeitet worden ist.

An die Anwendung des betreffenden Euphemismus, welchen die vorstehend angezogenen Citate andeuten, — also nicht an Jesu Redeweise — schliesst sich die neutestamentliche Litteratur im Allgemeinen an, wenn sie den Todeszustand der Gerechten als einen „Schlaf" und das Eintreten des Todes selbst als ein „Entschlafen" bezeichnet. Im täglichen Leben dürfte daher dieser Sprachgebrauch noch zu Jesu Zeiten sehr selten ge-

---

[1] Dagegen nicht in dieser euphemistischen Bedeutung in Jer 51, 39. 57 (31, 26?).

wesen sein. Durchaus einzig in ihrer Art und originell ist auf jeden Fall Jesu eigene Redeweise, da er mit „schlafen“ nur die Zeit andeuten will, während welcher es der Seele des Toten noch möglich ist in den Körper zurückzukehren. Dass Jesu Redeweise originell war und Missverständnisse verursachte, davon legt nun auch das vierte Evangelium mehrere interessante Zeugnisse ab.

[Abgeschlossen 1. November 1900.]

Die lateinische Übersetzung der „zwei Wege“.

Vom **Herausgeber.**

Als Harnack 1884 die Didache herausgab, konnte v. Gebhardt aus einer verschollenen Bibliotheksbeschreibung von Melk eine Notiz mitteilen, nach der sich dort einst in einer Handschrift eine lateinische Doctrina apostolorum befand, freilich, wie der Katalog angab, nur verstümmelt. Das kleine Restchen, das Pez herausgegeben hatte, ist von Gebhardt bei Harnack a. a. O. S. 277 f. abgedruckt worden. Nun hat Prof. Schlecht in Freising die vollständige Übersetzung in einem Cod. Monac. 6264 sc. XI mit der Überschrift De doctrina Apostolorum entdeckt und sammt der Didache publiciert. (Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Doctrina XII. apostolorum. Una cum antiqua versione latina prioris partis. De duabus viis prim. ed. Freiburg, Herder. M. 1). Damit ist ein neuer, beachtenswerter Textzeuge für die „beiden Wege“ gewonnen. Abgesehen davon hat die Entdeckung noch eine weitere Bedeutung. Sie scheint zu beweisen, dass eine vollständige lateinische Didache nicht existiert hat — die Spuren, die man hat nachweisen wollen, scheinen mir problematisch — und dass der Name Διδαχὴ ursprünglich nur diesem Stück anhaftete. Auch Barnabas 18 scheint das letztere zu bestätigen, wenn er schreibt: μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν.

Der älteste deutsche Kalender.

Von H. Achelis in Göttingen.

(Oktober)

23. (Gedenktag) der vielen Märtyrer für das Gotenvolk und des Friedrich.
24.
25.
26.
27.
28.
29. Es dauerte das Gedächtnis der Märtyrer durch den Bischof (Papst) Wereka und durch Batwins. Sie sind verbrannt worden für das Gotenvolk der katholischen Kirche.[1]
30.
(31.)

November

der erste Julmonat

30 Tage.

1.
2.
3. (Gedenktag) des Herrschers Konstantin.
4.
5.

---

[1] Anders übersetzt H. F. Massmann in seiner Ausgabe der Skeireins (München 1834. S. 95, Note 7): „der Sinn kann nur sein »in plena ecclesia combusti; in sacra aede partim in tabernaculis subjecto igne cremati«, wie die Geschichte weiss. Die Laien flohen in die Kapelle zu den Priestern und wurden mit ihnen verbrannt. Siehe Sozomenus und die Bollandisten." Ebenso Bernhardt 1875, S. 605 Anm.: „Ich nehme vielmehr den Genitiv partitiv 'aus der gefüllten Kirche verbrannt'".

6. (Gedenktag) des Bischofs Dorotheus.
7.
8.
9.
10.
11.
12.
13.
14.
15. (Gedenktag) des Apostels Philippus in Hierapolis.
16.
17.
18.
19. (Gedenktag) der Alten in Beroea, vierzig zusammen.
20.
21.
22.
23.
24.
25.
26.
27.
28.
29. (Gedenktag) des Apostels Andreas.
30.[1]

So lautet die Übersetzung, die mir Herr Geheimrat M. Heyne freundlichst zur Verfügung stellte; das gotische Original ist erhalten in einer jener unschätzbaren Handschriften, die uns die Reste der Bibelübersetzung Ulfilas überliefern.

Der Ambrosianus S. 36 *superiore*[2] gehört zu den fünf Palimpsesten,

---

[1] Der Kalender ist gotisch herausgegeben in den bekannten Sammlungen der Ulfilas-Fragmente; bei H. C. v. d. Gabelentz und J. Löbe (Leipzig 1843) Bd. 2 p. XVII (abgedruckt in Migne SL 18, 878f.); bei H. F. Massmann (Stuttgart 1857) S. 590. 661; bei A. Uppström (Stockholm 1864ff.) S. 52. 117; bei F. L. Stamm (Paderborn 1858) S. 269. 287, dritte Auflage von M. Heyne (= Bibliothek der ältesten deutschen Litteratur-Denkmäler Bd. 1) S. 211, neunte Aufl. S. 226; in der Germanistischen Handbibliothek Bd. 3 von E. Bernhardt (Halle 1875) S. 604ff.; in der Sammlung germanistischer Hilfsmittel für den praktischen Studienzweck Bd. 3, ebenfalls von E. Bernhardt (Halle 1884) S. 200f. — Die Editio princeps ist die unten zu nennende des Grafen Castiglione, die in einigen Kleinigkeiten von den späteren Ausgaben corrigiert ist.

[2] Falls die etwas ausführlichen Notizen über die Handschrift einer Entschuldigung

die der Cardinal Angelo Mai im Jahre 1817 als solche entdeckte; zur Unterscheidung von seinen Genossen wird er als Codex A bezeichnet. Sein Format ist Quart, sein Umfang 102 Blätter. Die gegenwärtige Seitenzählung ist nur bis 203 geführt, und aus Uppström's genauen Tafeln[1] ist leicht zu ersehen, woher die Differenz der Blattzahl und der Paginierung stammt. Beim Paginieren ist ein Versehen untergelaufen, indem die Zahl 50 auf zwei Seiten hinter einander geschrieben wurde. Bei Uppström entspricht die jetzige Seite 50 zuerst der Seite 49 der ursprünglichen gotischen Handschrift, zum zweiten Mal der Seite 55. Daher steht bis zur Seite 50 auf der vorderen Seite jedes Blattes die ungerade, von da an aber die gerade Zahl.

Die obere Schrift stammt nach Castiglione,[2] dem Reifferscheid[3] beistimmt, aus dem achten Jahrhundert. Sie giebt die ersten sieben Homilien Gregors des Grossen zum Propheten Ezechiel wieder, wie aus der Beschreibung Reifferscheids bis ins Einzelne zu entnehmen ist. Die Handschrift beginnt S. 1 mit dem abgerissenen Satze der ersten Homilie[4]: sibi placabilem fecerat etc., und ihr diesbezüglicher Teil endet Bl. 94^v mit den letzten Worten der siebenten Homilie und dem Ausruf des Schreibers: Ora pro scripture si Christo habeas adiuture. Scripsi ut potui, non sicut volui. Darauf geht Bl. 95 zu einem neuen Inhalt über, der Expositio de benedictionibus quas Jacob filios suos benedixit, über deren Verfasser die Handschrift schweigt und Reifferscheid mit einem Fragezeichen auch sein Nichtwissen bekundet. Ihre Anfangsworte lauten: His completis vocavit Jacob filios, ihr Schluss auf Bl. 102^v, wieder mitten im Satze: deflere retro vero quod non viditur.

Die Handschrift des achten Jahrhunderts ist also nicht vollständig erhalten, wie Reifferscheid zuerst bemerkte. Vorne fehlt ein Stück, ebenso in der Mitte zwischen Bl. 70 und 71 das Ende der sechsten und der Anfang der siebenten Homilie, und endlich der Schluss des Ganzen. In die erste Lücke treten vier Blätter der Bibliothek in Turin,[5] wie

---

bedürfen, sei bemerkt, dass ich mir das aus mancherlei gedruckten Notizen zusammengetragene Bild im August dieses Jahres durch die Handschrift selbst bestätigen lassen konnte.

[1] Codices gotici Ambrosiani ed. Andr. Uppström. Holmiae et Lipsiae 1864—8. S. 118.

[2] Ulphilae partium ineditarum in Ambrosianis palimpsestis ab Angelo Maio repertarum specimen conjunctis curis ejusdem Maii et C. O. Castillionaei editum. Mediolani 1819, p. XV.

[3] Bibliotheca patrum latinorum italica. II 1871, p. 39f.

[4] Migne SL 76, 794 B.

[5] Theca F. IV 1. fragmentum X.

ebenfalls Reifferscheid entdeckt hat,[1] der zugleich auf die Ulfilasfragmente, die auch dort unter dem lateinischen Texte stehen, die Germanisten aufmerksam machte. Die Turiner Fragmente geben zwei Stücke der ersten Homilie, a. a. O. 790 B neque enim ego bis 791 A percuties eam (IV Reg. 13, 19) und 793 A omnipotenti Domino ad bis 794 B divina gratia ita wieder, und da diese letzten Worte in den ersten Worten der Mailänder Handschrift ihre Fortsetzung finden, ist es eklatant, dass einst der Taurinensis und der Ambrosianus demselben Bobbiensis angehörten. Auch das ist seit Reifferscheid bekannt, und der Entdecker ist nur in einem unwesentlichen Punkte zu corrigieren: die Turiner Blätter bildeten nicht „ehemals das erste, zweite, siebente und achte Blatt des zweiten Quaternio der alten Handschrift“,[2] sondern das erste, zweite, fünfte und sechste Blatt eines Ternio, und auch die erste Lage des Bobbiensis wird, nach dem Umfange des noch immer fehlenden Anfangs der ersten Homilie zu schliessen, ein Ternio gewesen sein. Wie dieser Anfang, so ist auch der Schluss und der mittlere Quaternio der Gregorhandschrift verloren; man darf aber hinzufügen: vielleicht nicht für immer, da sie vermutlich ebenso wie die Turiner Blätter als Buchdeckel verwandt worden sind, und daher die Hoffnung besteht, dass noch einmal das eine oder andere von ihnen in dem Einbande einer längst bekannten Handschrift wiedererkannt wird. Wer danach sucht, wird in Gottliebs und Seebass' Nachweisen der ehemals Bobbiensischen Handschriften[3] einen wertvollen Führer haben.

Es wäre wohl wert, diesem Fingerzeige nachzugehen, da unter dem Gregortexte aller Wahrscheinlichkeit nach verlorene Stücke der Übersetzung Ulfilas zu Tage kommen würden. Denn die sämmtlichen 106 Blätter, die bis jetzt bekannt sind, sind palimpsest; sie entstammen einer und derselben gotischen Handschrift der Paulinischen Briefe, und was vom Vorhandenen gilt, ist von dem Fehlenden zu erwarten. Uppström hat sich der dankenswerten Mühe unterzogen, die gotische Handschrift aus ihren Überresten zu reconstruieren. Sie war zusammengesetzt aus siebenundzwanzig Lagen, von denen zwanzig Quaternionen, sechs Ternionen und eine — die fünfundzwanzigste — eine Lage von sieben Blättern war. Sie bestand also aus 203 Blättern, von denen nur etwas mehr als die Hälfte erhalten ist. Die Turiner Fragmente, die Uppström noch nicht kennen konnte, ordnen sich leicht seiner Tafel ein: in ihnen

[1] a. a. O. S. 123.

[2] Reifferscheid S. 123 Anm. 9.

[3] Centralblatt für Bibliothekswesen IV. 1887, S. 442 ff. und XIII. 1896, S. 1 ff.

sind die Seiten 267f., 297—300 und 309f. der gotischen Handschrift erhalten.[1] Ihr Inhalt waren die Paulinischen Briefe mit Ausnahme des Hebräerbriefs, und zwar in dieser Reihenfolge: Röm., 1 Cor., 2 Cor., Eph., Gal., Phil., Col., 1 Thess., 2 Thess., 1 Tim., 2 Tim., Tit., Philem. Ganz am Schluss stand der Kalender.

Die Reihenfolge weicht von der herkömmlichen darin ab, dass Eph. vor Gal. gestellt ist. Das ist die Anordnung der ältesten deutschen Bibel, denn Codex B weist sie auch auf.[2] Und sie ist wohl erwogen. Die Paulinischen Briefe sind sichtlich nach ihrem äusseren Umfang angeordnet. Nun ist aber Eph. eine Kleinigkeit länger als Gal.,[3] ist also mit vollem Recht ihm vorangestellt.

Dennoch ist nicht daran zu zweifeln, dass die Anordnung secundär ist. Sie ist eine spätere Consequenzmacherei, die an dem Herkömmlichen Anstoss nahm, und es corrigierte. Wir brauchen nicht Ulfilas für diese Pedanterie verantwortlich zu machen; dieselbe verbesserte Reihenfolge findet sich auch sonst im Osten und Westen, z. B. bei Victorin von Pettau und Theodor von Mopsuestia.[4] Ulfilas hatte also Vorgänger darin, denen er nur folgte.

Die gotische Bibel ist ebenso wie ihre Schwesterhandschriften ein lebendiger Überrest des ostgotischen Reiches in Italien. Unter den schweren Schicksalen, die sie betroffen haben, scheinen Ortsveränderungen nur eine geringe Rolle gespielt zu haben; in den vierzehn Jahrhunderten, auf die sie etwa zurückblicken kann, wird sie ihren Platz wenig verändert haben. Während der Gotenherrschaft in Italien, also zwischen 493 und 553 soll sie geschrieben sein[5] für den Gebrauch irgend einer Kirche in Oberitalien; ob gerade für Ravenna, die Hauptstadt Theoderichs,[6] wird sich nicht mehr feststellen lassen. Man hat sich wohl vorgestellt, dass dies eine der Bibeln ist, die in der arianischen Cathedrale, S. Martinus in aureo coelo, der heutigen S. Apollinare nuovo, gebraucht wurde; gegen eine so hohe Herkunft aber sprechen alle Momente, die in dieser Beziehung in Betracht kommen,[7] wenigstens so weit sie den Kalender

1 Sie sind zuerst gelesen von H. F. Massmann und publiciert in der Germania, Jahrg. 13. N. R. Bd. 1, 1868, S. 271ff.

2 Vgl. Uppström S. 121.

3 Th. Zahn, Kanonsgeschichte II 1, S. 358.

4 Zahn S. 351 Anm. 2 und 358.

5 So zuerst Castiglione p. VI (eine Schriftprobe ebendort Specimen III), dann Bernhardt (1875) S. XXXIXf.

6 So vermutet Massmann S. 274.

7 Vgl. unten S. 335.

angehen, der von recht ungebildeter Hand geschrieben zu sein scheint. Als dann das Volk der Gothen in der Schlacht am Vesuv unterging, blieben ihre Bücher erhalten. Sie kamen nach Bobbio, dem Kloster Columbas. Da man dort mit den barbarischen Texten nichts anzufangen wusste, wurden sie abgerieben, und mit andern, verständlichen Werken beschrieben, die unsere mit den Homilien Gregors zu Ezechiel. So ist sie in dem alten Katalog von Bobbio aus dem zehnten Jahrhundert[1] aufgeführt, unter Nummer 102—7, und auch noch in dem jüngeren Verzeichnis aus dem Jahre 1461.[2] Damals hatte man selbst für den Text Gregors das Verständnis verloren; man zerriss die Handschrift und verwandte ihre ersten und auch wohl die letzten Blätter zu Buchdeckeln; bis sie der Cardinal Federigo Borromeo im Jahre 1606 mit andern Schätzen gleichen Ranges aus dem unsicheren Kloster in die Bibliothek seiner Residenz überführte,[3] wo seit 1817 ihr voller Wert wiedererkannt wurde.

Dass man ein Martyrologium an den Schluss einer Bibelhandschrift schrieb, ist nicht ohne Parallelen,[4] und es ist wohlbegründet, dass dies so häufig geschah. Der Kalender war so gut ein kirchliches Buch wie die Briefe Pauli. Aus dem einen las man die gottesdienstlichen Lectionen, aus dem andern orientierte man sich über die Feste. Beide wurden im Gotteshause aufbewahrt und gebraucht; da konnte man sie auch zusammenschreiben. Dazu ist der Kalender ein kleines Buch, das sich dazu eignet, die letzten leeren Blätter einer grossen Bibel auszufüllen, wie es hier geschehen ist. Nun ist freilich nur eine Seite des Kalenders erhalten; da wir aber die Structur der Handschrift kennen, können wir über seinen ursprünglichen Umfang Sicheres ermitteln.

Das Fragment steht auf S. 196 des Ambrosianus, d. h. auf S. 405 der gotischen Handschrift, der vorletzten Seite derselben. Da es nun

[1] Der Katalog ist herausgegeben von Muratori, Antiqu. Italiae III, 817 ff. und von G. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui. Bonn 1885, S. 64 ff. — Da der Katalog die Handschrift mit sechs Nummern bezeichnet, ist man versucht anzunehmen, dass schon damals der mittlere Quaternio fehlte, der den Schluss der sechsten und den Anfang der siebenten Homilie enthielt. Denn durch diesen Ausfall erst entsteht der Schein, dass die Handschrift nur „in Ezechiel libros VI" (Becker 65) umfasste.

[2] Herausgegeben von A. Peyron, Ciceronis pro Scauro etc. fragmenta. Stuttgart 1824, S. 178.

[3] Massmann 276.

[4] Zahlreiche Menologien, die mit Büchern des N. T.'s in einem Bande vereint sind, verzeichnet J. Veith in den Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienser-Orden. Jahrg. 18. (1897) S. 15 ff., 195 ff.

mit dem vorletzten Monat des Jahres abschliesst, scheint der Schluss auf der Hand zu liegen, dass die folgende, die letzte Seite der Handschrift, den Dezember enthielt. Die Vermutung ist aber falsch. Die letzte Seite, die Kehrseite von 196, ist ebenfalls vorhanden; sie war aber von dem deutschen Schreiber leer gelassen. An einen Zufall ist hier schwerlich zu denken. Der Gote hat den Dezember fortgelassen, weil seiner Meinung nach der kirchliche Kalender mit dem 30. November schloss. Aber nur am Schluss befand sich eine Lücke. Der Anfang des Kalenders hat auf den jetzt fehlenden Seiten 397—404 gestanden, wie sich bestimmt zeigen lässt.[1] Da sämtliche Monatstage aufgezählt sind, und sie in Columnen unter einander stehen, ist der Umfang des Kalenders zu berechnen. Auf S. 405 sind die Tage vom 23. Oktober bis zum 30. November genannt, also 38[2] Tage. Demnach wird S. 404 etwa vom 15. September bis zum 22. Oktober gereicht haben, S. 403 vom 8. August bis 14. September, S. 402 vom 1. Juli bis 7. August, S. 401 vom 24. Mai bis 30. Juni, S. 400 vom 15. April bis 23. Mai, S. 399 vom 10. März bis 14. April, S. 398 vom 31. Januar bis 9. März. Seite 397 brauchte dann nur die ersten 30 Tage des Januar zu enthalten, ausserdem die Überschrift des Kalenders und vorher noch die beiden letzten Verse des Philemonbriefes, die S. 396 (jetzt 195) fehlen. So scheint die fehlende Lücke von acht Seiten aufs beste ausgefüllt zu sein. Allzu genau ist die Berechnung freilich nicht zu nehmen. Die Berichte über die Gedenktage der Goten am 23. und 29. Oktober nehmen mehrere Zeilen ein, und wir wissen nicht, wie viele solcher nationalen Festtage in den vorhergehenden Monaten genannt waren. Immerhin werden es nicht sehr viele gewesen sein, sodass die Berechnung ungefähr richtig sein wird. Und doch reicht sie nicht aus, um die wichtigste Frage, die hier in Betracht kommt, mit voller Sicherheit zu lösen, ob nämlich vom Schreiber ausser dem Dezember noch ein anderer Monat übergangen war. Wenn wir etwa annehmen, dass auf S. 397 nur der Schluss des Philemonbriefes stand, und der Schreiber den ganz neuen Stoff, den Kalender, erst mit der neuen Seite 398 begann, dann müssen

[1] Es ist also falsch, wenn Massmann (Skeireins S. 95, Note 7) meint, der Kalender hätte nur diese beiden Monate enthalten, in denen gotische Märtyrer zu verzeichnen waren. Massmann glaubte den ersten Monat nicht für den Oktober halten zu dürfen, da dessen Schluss, der 31., fehlt. Ebenso Regnier, Recherches sur l'histoire des langues germaniques (Mémoires présentés par divers savants à l'académie des inscriptions et belles-lettres de l'Institut de France. Série I. Tome 3. Paris 1853, p. 357 ff. — Richtig Bernhardt 1875, S. 604.

[2] Der 31. Oktober ist durch Versehen des Schreibers übergangen.

25./II. 1900.

wir weiter schliessen, dass schon vorher ein ganzer Monat übergangen war.

Das wird von Wichtigkeit, wenn wir uns klar machen, aus welchem Grunde der Dezember fehlt. Ganz Ähnliches ist nämlich bei andern Kalendern zu beobachten. Das alte Martyrologium syriacum, das, wie wir sehen werden, dem gotischen zeitlich und örtlich am nächsten steht, beginnt mit dem 26. Dezember und schliesst mit dem 24. November, lässt also ebenfalls am Schluss einen ganzen Monat blank, und das alte Martyrologium Karthaginiense setzt den Anfang an den 19. April und den Schluss auf den 16. Februar, bietet also am Schluss eine Lücke von über sechs Wochen. Für den ersten Fall steht eine befriedigende Erklärung noch aus,[1] und das Zusammentreffen mit dem Kalendarium goticum wird daher, so auffällig es ist, als zufällig zu beurteilen sein; im zweiten Fall aber ist der Grund völlig klar:[2] während der Fastenzeit vor Ostern sollten keine Feste gefeiert werden. Dieselbe Absicht lässt sich für den gotischen Kalender vermuten: die Adventszeit wird als stille Zeit angesehen sein, und deswegen jedes Kirchenfest für den Dezember unterdrückt worden sein. Eine Quadragesima vor Weihnachten aber hat — soweit wir bis jetzt zu urteilen vermögen — immer die Fastenzeit vor Ostern zur Voraussetzung. Das ist die älteste Fastenzeit, und wo sie nicht begangen wurde, ist kaum eine andere anzunehmen. Beim gotischen Kalender ist das aber, wie wir sahen, nicht ausgeschlossen. Es ist möglich, dass man hier auch den Monat vor Ostern, etwa den März, leer gelassen hat. So darf man für das Fehlen des Dezember im Kalendarium goticum eine Erklärung annehmen, die auf das Martyrologium syriacum nicht anwendbar war, da dort die Osterzeit unberücksichtigt geblieben war.

Scheinbar liefert die christliche Festgeschichte noch einen speciellen Grund, beim gotischen Kalender die Beobachtung der Adventszeit vorauszusetzen. Das älteste Zeugnis für die Quadragesima des Advents kommt uns aus Oberitalien zu, von dem Bischof Filastrius in Brescia, der vor 397 starb.[3] Allerdings wissen wir andrerseits, dass man im Allgemeinen die Quadragesima vor Weihnachten länger ausdehnte, als der Gote thut; man begann sie meist mit dem 11. November,[4] und nannte sie nach

[1] Vgl. H. Achelis, Die Martyrologien, ihre Geschichte und ihr Wert. Berlin 1900. (Abhdl. der K. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. N. F. Bd. III 3). S. 35.

[2] Vgl. Achelis a. a. O. S. 23.

[3] Haer. 149 (121); CSEL 38, 121: Nam per annum quattuor jejunia in ecclesia celebrantur, in natale primum, deinde in pascha etc.

[4] Gregor von Tours, Hist. Franc. X, 31.

dem Martinstag Quadragesima Martini. Damit ist unsre Erkenntnis aber kaum erschüttert. In der Zeit vom vierten bis sechsten Jahrhundert herrscht in Bezug auf die kirchliche Sitte noch so wenig Übereinstimmung,[1] dass wir uns nicht zu wundern brauchen, wenn wir durch jede diesbezügliche Notiz Neues erfahren. Und auch das wird Niemand befremden, dass gerade der Kalender der Goten die Adventszeit beschränkt; von allen den Nationen, die sich in der Kirche zusammengefunden hatten, fanden die Germanen vielleicht sich am schwersten in die ausgedehnten Fastenzeiten. Barbaren finden keinen Geschmack an Askese. Das Zusammentreffen mit dem Römischen Brauch, der ebenfalls den 1. Dezember als Anfang des Advents ansah, wird man wieder als zufällig anzusehen haben. Die Goten werden von dorther keine kirchlichen Einflüsse erhalten haben; wenigstens weiss man das bis jetzt nicht.

Überhaupt wird man sich hüten müssen, dem Kalender einen italischen Charakter zu vindicieren. Das Fragment ist gross genug, um erkennen zu lassen, dass man die Feste der orthodoxen lateinischen Kirche Oberitaliens ignorierte. Am 11. November beging man dort, und wohl überhaupt in dem ganzen gallicanischen Kirchengebiet, das Fest des Bischofs Martin von Tours; der 27. November ist seit den Tagen des Ambrosius der Tag der von ihm wiedergefundenen Heiligen Agricola und Vitalis in Bologna, und wie weit sich deren Cult verbreitete, zeigt schon der Name von S. Vitale in Ravenna. Der 30. November ist der Tag des Ambrosius selbst, sein Tauftag zwar, nicht sein Todestag; aber das Martyrologium Hieronymianum zeigt, dass man den Tag der Taufe in weiteren Kreisen beging als den des Todes. Wenn man diese drei entscheidenden Tage überging, so hatte man der katholischen Umgebung offenbar gar keine Concessionen gemacht. Die Kirche der Goten fühlte sich als Nationalkirche und als arianische Gemeinschaft, hatte ihre eigenen Helden, und brauchte keine Anleihen bei katholischen Kalendern zu machen.[2]

---

1 Vgl. die Beispiele, die ich in der Protestantischen Real-Encyklopädie V³ 775 ff. zusammengestellt habe; und über die verschiedene Dauer der Adventszeit E. Chr. Achelis, Prakt. Theologie I² 272 f.

2 Einen ganz andern Schluss möchte man aus den Heiligenbildern in S. Apollinare nuovo, der Cathedrale Theoderichs in Ravenna, ziehen. Dort sind rechts über den Arkaden des Hauptschiffes Heilige dargestellt, deren Namen beigeschrieben sind, nämlich Martinus, Clemis, Systus, Laurentius, Yppolitus, Cornelius, Cyprianus, Cassianus, Johannis, Paulus, Vitalis, Gervasius, Protasius, Ursicinus, Namor, Felix, Apollinaris, Sebastianus, Demiter, Policarpus, Vincentius, Pancratius, Crisogonus, Protus, Jaquintus, Sabinus; und

Ebenso deutlich ist es, dass der Kalender nicht erst in Oberitalien zusammengestellt ist. Er ist viel älter als die Handschrift, in der er aufbewahrt ist. Wie das Original dieser Bibelübersetzung ist er mitgebracht worden nach Italien, aus den früheren Sitzen des Gotenvolkes. Denn er hat gar keine Gemeinschaft mit abendländischen Martyrologien; aber in den Menologien der Griechen finden sich manche seiner charakteristischen Eigentümlichkeiten wieder. Selbst die Provinz des Römischen Reiches, in der der Verfasser lebte, lässt sich mit Gewissheit bezeichnen durch die Notiz vom 19. November. Wenn hier die vierzig Jungfrauen von Beröa genannt sind, die keineswegs Gothen, sondern Märtyrer der Römischen Christenverfolgungen waren, so wird der Kalender in der Nähe von Beröa entstanden sein. Bei der Auswahl unter den Städten dieses Namens[1] aber ist, wie wir unten sehen werden, kein Zweifel möglich.[2] Es ist das thracische Beröa gemeint. Während die Goten in Thracien sassen, haben sie sich diesen Kalender geschaffen. Damals haben sie sich gegen ihre Römische Umgebung nicht so gänzlich abgeschlossen wie später in Italien. Sie nahmen einige Localfeste von Thracien unter ihre nationalen Gedenktage auf. Waren doch die Griechen dort in der Mehrzahl ebenfalls Arianer, und hatte man von ihnen erst eben mit der Religion die heiligen Schriften erhalten.

Aber wenden wir uns jetzt den Menologien der Griechen zu, und prüfen wir sie auf ihre Übereinstimmung mit der gotischen Überlieferung. Die Aposteltage des Philippus und des Andreas, sind auch dort genannt, und zwar an ihren richtigen Daten, dem 14. und dem 30. November, während der Gote sie auf den 15. und 29. verschoben hatte. Ausserdem sind noch zwei charakteristische Daten der Goten dort zu finden, die gotischen Märtyrer des 29. Oktober unter Wereka und Batwins, und die vierzig Alten von Beröa am 19. November. Beide sind bei den Griechen auf weit entfernte Tage verlegt, die Goten auf den 26. März und die Beroenser auf den 1. September; bei beiden auch ist eine kleine

---

links Eufimia, Pelagia, Agathe, Agnes, Eulalia, Cecilia, Lucia, Crispina, Valeria, Vincentia, Perpetua, Felicitas, Justina, Anastasia, Daria, Emerentian(e), Paulina, Victoria, Anatolia, Cristina, Savina, Eugenia — also neben einigen Orientalen, Galliern, Spaniern, Afrikanern, Unteritalienern hauptsächlich Römer, die sogar die Oberitaliener an Zahl übertreffen. Die stilistische Untersuchung der Bilder macht es aber zur Gewissheit, dass sie sämmtlich erst der byzantinischen Zeit angehören, während die beiden Bilderreihen darüber aus der Ostgotenzeit stammen. Man hat die Heiligen der Goten später entfernt, weil sie Arianer waren.

1 Vgl. Pauly-Wissowa, Realencyklopädie III, 304 ff.

2 S. unten S. 326 ff.

Erzählung über die näheren Umstände des Martyriums gegeben, die uns eine Reihe von Details zuführt und somit die kurzen Notizen des Goten trefflich illustriert. So erwünscht ein solcher Beitrag ist, so vorsichtig wird er aufzunehmen sein; man weiss ja, wie verschiedenartig die Stoffe sind, die in diesen hagiographischen Sammelwerken verarbeitet sind. Geschichte und Legende, echte und gemachte Überlieferung — es ist dort alles vertreten. Besonders compliciert scheint die Überlieferung bei den gotischen Märtyrern des 29. Oktober bezw. 26. März zu sein, da hier in verschiedenen Recensionen der Menologien drei mannigfach abweichende, oder doch sich ergänzende Erzählungen vorliegen. Ich entnehme sie den Handschriften und einem Druck, vermag aber bei dem augenblicklichen Stande der Menologienforschung nicht zu sagen, ob es mir gelungen ist, alle Splitter der Überlieferung zu sammeln.[1]

Menologium, 26. März.

I.[2]

Ἄθλησις τῶν ἁγίων μαρτύρων τῶν ἐν Γοτθίᾳ μαρτυρησάντων.

ἐξ ὧν εἰσὶ πρεσβύτεροι δύο, Βαθούσης καὶ Οὐήρικας μετὰ δύο υἱῶν αὐτῶν καὶ θυγατέρων δύο· καὶ Ἁρπύλας μονάζων· λαϊκοὶ δὲ Ἀβίππας, Κώνστας, Ἁγίας, Ῥύϊας, Ἠγάθραξ, Ἠσκόης, Σίλας, Σίγιτζας, Σουηρίλας,
5 Σουήμβλας, Θέρθας, Φίλγας· καὶ ἐκ τῶν γυναικῶν Ἄννα, Ἁλᾶς, Βάριν, Μωϊκῶ, Μαμίκα, Οὐικῶ καὶ Ἀνιμαΐς. οὗτοι ὑπῆρχον ἐπὶ Οὐιγγουρίχου βασιλέως τῶν Γότθων καὶ Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Οὐάλεντος καὶ Γρατιανοῦ βασιλέων Ῥωμαίων. διὰ δὲ τὴν εἰς Χριστὸν ὁμολογίαν ὑπὸ τοῦ Οὐιγγουρίχου διὰ πυρὸς τὸν τοῦ μαρτυρίου στέφανον ἔλαβον, ἐμπρήσαντος τὴν τῶν
10 χριστιανῶν ἐκκλησίαν, ἐν ᾗ συγκατεφλέχθησαν οἱ ἅγιοι μάρτυρες.

ὅτε συνέβη καὶ ἄνθρωπόν τινα τῇ αὐτῇ ἐκκλησίᾳ κομίζοντα προσφορὰν κατασχεθῆναι καὶ τὸν Χριστὸν ὁμολογήσαντα αὐτὸν γενέσθαι προσφοράν, ὁλοκαυτωθέντα διὰ πυρός.

1. τῶν ἐν Γ. μαρτυρης. ἁγ. μαρτ. A. — 2. ἐξ ὧν fehlt B — nach εἰσὶ + δὲ B — πρεσβ. in B von erster Hand in πρεσβυτέραι verbessert — Ἀαθούσης A — Οὐήρκας A — 3. δύο fehlt A — Ἀρπύλα μονάζοντος A — 4. Κώνστας fehlt A — Οὐίας B — Ἰσκόης B — Σίδιτζας B — 5. Σουίμπλας B — Θέσθας A — ἐκ τ. γ. Ἀ, γυναῖκες αἱ συντελειωθῆσαι αὐτοῖς B — Βάρκα B — 6. Οὐηκῶ A — καὶ fehlt B — 8. βασιλέως A — τοῦ fehlt A — 9. τοῦ μαρτ. τὸν A — ἐμπρισάντων A — 10. ἅγιοι fehlt A — 11. αὐτοῦ A — 12. κατασχ. bis προσφ. fehlt A durch Homoioteleuton.

[1] Eine gewisse Gewähr für die Vollständigkeit darf ich vielleicht darin sehen, dass die Bollandisten im dritten Märzbande S. 617 dieselben drei Stücke kennen, die sie grösstenteils, wenn auch in lateinischer Übersetzung, mitteilen. Über ihre Handschriften s. unten.

[2] A = Ambrosianus B 133 sup. fol. 110r; B = Berolinensis Phillipp. 1622 fol. 184v.

2.[1]

Μαρτύριον τῶν ἁγίων τῶν ἐν Γοτθίᾳ μαρτυρησάντων.

ἐξ ὧν εἰσὶ πρεσβύτεροι δύο, Βαθούσης καὶ Οὐήρκας μετὰ δύο υἱῶν αὐτῶν καὶ θυγατέρων, Ἀρπύλας μονάζων, λαϊκοὶ δὲ Ἄβιππας, Ἁγίας, Ῥίας, Ἡγάθαξ, Ἡσκώης, Σίλας, Σιγίτζας, Σουϊείλλας, Σουίμβλας, Θέρθας, Φίλγας· καὶ ἐκ τῶν γυναικῶν Ἀλλᾶς, Βάριν, Μαμικᾶς καὶ τῶν σὺν αὐτῷ· 5 οὗτοι ὑπῆρχον ἐπὶ Οὐιγγουρίχου βασιλέως τῶν Γότθων, Οὐαλεντινιανοῦ δέ, Οὐάλεντος καὶ Γρατιανοῦ βασιλέων Ῥωμαίων. ψαλλόντων δὲ πάντων ἐν τῇ τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίᾳ καὶ τὸν θεὸν ὁμολογούντων ἀποστείλας Οὐιγγουρίχος ἐνέπρησε τὴν ἐκκλησίαν καὶ κατέκαυσεν ἄχρι γῆς.

ὅτε συνέβη καὶ ἄνθρωπόν τινα χριστιανὸν προσφορὰν κομίζοντα τῇ 10 ἐκκλησίᾳ κρατηθῆναι καὶ τὸν Χριστὸν ὁμολογήσαντα ἐμβληθῆναι αὐτὸν εἰς τὸ πῦρ καὶ ἀντὶ προσφορᾶς θῦμα γενέσθαι τῷ θεῷ.

τούτων τὰ λείψανα συνήγαγε Γαάθα, ἡ βασίλισσα τοῦ ἔθνους τῶν Γότθων, χριστιανὴ οὖσα καὶ ὀρθόδοξος, μετὰ δὲ ἑτέρων χριστιανῶν καὶ λαϊκοῦ Οὐέλλα. καὶ καταλιποῦσα τὴν βασιλείαν τῷ υἱῷ αὐτῆς Ἀριμηρίῳ 15 τόπον ἐκ τόπου ἀμείβουσα ἦλθεν ἕως τῆς γῆς Ῥωμαίων. ἦλθε δὲ καὶ ἡ θυγάτηρ αὐτῆς Δουλκίλλα μετ᾽ αὐτῆς· εἶτα μηνύει τῷ υἱῷ αὐτῆς Ἀριμηρίῳ, καὶ ἦλθεν ἐν αὐτῇ . . . καὶ συναπῆλθεν αὐτῷ, καταλιποῦσα τὴν Δουλκίλλαν εἰς Κύζικον ἐπὶ τῆς βασιλείας Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Θεοδοσίου, καὶ δέδωκεν ἐκ τῶν λειψάνων μερίδας ἐν πόλει ἁγιασμόν. 20

ὁ δὲ Οὐέλλας ἀπελθὼν πάλιν ἐν Γοτθίᾳ μετὰ Γαάθας, καὶ λιθολιθεὶς [l. λιθοβοληθεὶς] ἐτελειώθη· αὐτὴ δὲ ὕστερον ἡ Δουλκίλλα ἐν εἰρήνῃ ἐκοιμήθη.

3. μονάζοντος A — 6. Ἰουϊγγουρίχου A — 7. βασιλεῖς A — 17. Δικίλλα A — 19. Κόζικον A — Οὐαλεντιανοῦ A — Θεοδωσίου A.

3.[2]

Ἄθλησις τῶν ἐν Γοτθίᾳ μαρτυρησάντων ἁγίων.

Οὗτοι ὑπῆρχον ἐπὶ Οὐιγγουρίχου ἄρχοντος τῶν Γότθων, Οὐαλεντινιανοῦ καὶ Οὐάλεντος καὶ Γρατιανοῦ βασιλέων Ῥωμαίων· ψαλλόντων δὲ πάντων ἐν τῇ τῶν χριστιανῶν ἐκκλησίᾳ καὶ τὸν θεὸν δοξολογούντων, ἀποστείλας Οὐιγγουρίχος ἐνέπρησε τὴν ἐκκλησίαν καὶ κατέκαυσεν αὐτούς.

[1] Aus dem Ambrosianus Q 40 sup. fol. 146r f.

[2] Aus dem Menologium Basilii (ed. Albani Bd. 3. Urbini 1727 p. 27 f. = Migne SG 117, 368). — Nach J. Veith (Studien und Mitteilungen aus dem Benedictiner- und dem Cistercienserorden Bd. 18. 1897, S. 17 f.) fusst die Ausgabe Albani's, des spätern Papstes Clemens XI., in ihrer zweiten Hälfte auf einer Handschrift aus Grottaferrata, die Albani gefunden hatte. Veith meint, es wäre der Cryptensis B γ III, ohne dies aber bestimmt beweisen zu können.

ὅτε συνέβη καὶ (τὸν) ἄνθρωπόν τινα χριστιανὸν προσφορὰν κομίζοντα τῇ ἐκκλησίᾳ κρατηθῆναι καὶ τὸν Χριστὸν ὁμολογήσαντα ἐμβληθῆναι εἰς τὸ πῦρ, καὶ ἀντὶ προσφορᾶς γενέσθαι τῷ Χριστῷ.

τούτων τὰ λείψανα συνήγαγεν ἡ σύμβιος τοῦ ἑτέρου ἄρχοντος τοῦ ἔθνους τῶν Γότθων, χριστιανὴ οὖσα καὶ ὀρθόδοξος, μετὰ πρεσβυτέρων καὶ λαϊκῶν· καὶ καταλιποῦσα τὴν ἐξουσίαν τῷ υἱῷ αὐτῆς, τόπον ἐκ τόπου περιερχομένη ἦλθεν ἕως τῆς γῆς Ῥωμαίων, καὶ ἡ θυγάτηρ αὐτῆς μετ' αὐτῆς· εἶτα πάλιν ἀπῆλθεν εἰς τὴν ἰδίαν χώραν, καταλιποῦσα τῇ θυγατρὶ τὰ λείψανα· ἥτις εἰς Κύζικον ἀπελθοῦσα δέδωκεν ἐξ αὐτῶν μερίδα τῇ πόλει καὶ οὕτως ἐτελειώθη.

Die Fragmente zeigen, eine wie grosse und complicierte Aufgabe der Kirchengeschichte wartet, wenn sie es unternehmen wird, die Menologienfrage einmal kräftig anzufassen. Die Hagiographie wird sich dieser Aufgabe nicht entziehen können, und sie wird sie gern in die Hand nehmen, wenn die abgekürzten Berichte über die Heiligen so kostbares Material enthalten wie in diesem Falle. Denn es ist schwerlich daran zu zweifeln, dass wir Excerpte aus echten Acten gotischer Märtyrer vor uns haben, die sich den bis jetzt einzigartigen[1] Acten des Goten Sabas[2] würdig zur Seite stellen. In eigentümlicher Weise sind die Fragmente auf die verschiedenen Klassen der Menologien verteilt. Das erste Fragment bietet am vollständigsten die Namen der Märtyrer, die mit einigen Auslassungen am Anfang des zweiten Fragments wiederkehren. Die Erzählung von ihrem Martyrium, dass der Richter Wingurich sie alle in der Kirche verbrennen liess, geben alle drei Fragmente, am präcisesten das zweite und dritte, und ebenso haben alle drei die Anekdote bewahrt, dass ein auswärtiger Christ gerade eine Gabe zur Kirche habe bringen wollen, als dieselbe verbrannt wurde, wodurch er in das allgemeine Schicksal der gotischen Christen jenes Ortes mitverwickelt wurde, sodass er nun statt seiner Gabe Gott als Opfer dargebracht wurde. Damit schliesst das erste Fragment; die beiden andern fügen

[1] Die Acten des Goten Nicetas (Acta Sanctorum September V, 40 ff.) sind unecht.

[2] Herausgegeben in den Acta Sanctorum April II p. 2* ff. aus dem Vaticanus gr. 1660 a. 916. Die Bollandisten handeln darüber in demselben Bande p. 87 ff. — Sabas starb am 12. April 372. Man wird ihm gern die Ehre lassen, der erste bekannte Märtyrer deutscher Nation zu sein, da er persönliche Züge zeigt, die man wohl als nationale Charakterzüge bezeichnet hat. Denn Sabas erleidet den Tod, weil er nicht leiden will, dass man sein Christentum durch zweideutige Handlungen verheimlicht, wie man damals allgemein that, um sich den Verfolgungen Athanarichs zu entziehen. Er ist ein Märtyrer der Wahrhaftigkeit in einer Zeit, der man diese Tugend sonst am wenigsten nachrühmen kann.

noch einen Bericht über den Verbleib der Reliquien an: die Gotenkönigin Gaatha habe sie auf römisches Gebiet gebracht. Sie sei keine Arianerin, sondern eine Katholikin gewesen, habe — vermutlich aus diesem Grunde — fliehen müssen, und sich mit ihrer kleinen Gemeinde dem Schutze des Kaisers anvertraut. Ihr Sohn Arimerius habe die Regentschaft übernommen, er habe auch später seine Mutter in die Heimat zurückgeführt. Ihre Tochter Dulcilla aber sei in Cycikus geblieben, und habe der Stadt die von ihrer Mutter mitgebrachten Reliquien zum Teil überlassen. Ein Begleiter der Königin, Vellas, sei noch in der Heimat gesteinigt worden, während Dulcilla einen friedlichen Tod auf römischem Gebiete fand.

Wir haben damit einen Anhaltspunkt für die Entstehung der Acten. Sie wissen schon vom Tode der Dulcilla zu berichten, die unter Valentinian und Theodosius, d. h. zwischen 383 und 391, in Cycikus zurückgeblieben war, als ihr Bruder, der König Arimerius, die Mutter zurückholte. Die Acten werden also erst einige Zeit nach den berichteten Ereignissen geschrieben sein; will man ein Datum haben, so kann man etwa sagen: um 400. Ihr Verfasser ist ein Grieche; ja, man wird mit ziemlicher Bestimmtheit seine Heimat nennen können: er war ein Kleriker aus Cycikus. Er wollte der Nachwelt die merkwürdige Geschichte aufbewahren, wie seine Vaterstadt in den Besitz gotischer Reliquien gekommen war. Seinem Berichte über die Wirren im Gotenreiche wird Glauben beizumessen sein. Wir wissen auch sonst, dass die katholisierenden Bestrebungen des Kaisers Theodosius sich bald auf die Goten erstreckten; und dass man dort eine Königin für die Orthodoxie gewann, die zuerst vor den Arianern weichen musste, aber später zurückkehrte, als die katholische Propaganda grössere Erfolge errungen hatte, ist leicht glaublich; ebenso, dass die Bewegung fortgährte, und hin und wieder das Opfer eines Martyriums forderte, wie das des Vellas. Die Namen der Königin Gaatha, ihres Sohnes, des Königs Arimerius, und seiner Schwester Dulcilla sind als historisch aufzunehmen. Wir wissen, dass die Westgoten damals unter verschiedenen Richtern — das dritte Fragment spricht richtig stets von ἄρχοντες, nicht von βασιλεῖς — standen, und haben in Gaatha und Arimerius Zeitgenossen oder Nachfolger des Athanarich und des Fritigern zu sehen.

Nicht lange vorher fällt auch die Geschichte der sechsundzwanzig Märtyrer. Ein ungefähres Datum bewahren alle drei Fragmente; das Martyrium fand statt unter Valentinian, Valens und Gratian, d. h. zwischen 367 und 378, vor der Schlacht von Adrianopel. Es ist das die bekannte Zeit der gotischen Christenverfolgung, als der Richter Athanarich die

Religion der Väter verteidigte, und sein Rivale Fritigern mit dem christlichen Teile des Volkes die Donau überschritt und das römische Gebiet betrat, im Jahre 376.[1] Das Martyrium der Sechsundzwanzig hat vermutlich noch jenseits der Donau stattgefunden, und der Christenverfolger, der Richter Wingurich, wird ein sonst unbekannter Häuptling neben Athanarich gewesen sein. Seine Praxis in der Verfolgung war dieselbe, die von Athanarich berichtet wird:[2] wie jener die Häuser der Christen ansteckte, so verbrannte dieser die Christengemeinde samt ihrer Holzkirche.

Wenn der Historiker diese neue Quelle der westgotischen Geschichte aus der Zeit des Ulfilas willkommen heissen wird, so wird der Germanist vielleicht Interesse für die Namen der Märtyrer bezeigen, selbst wenn sie, wie zu vermuten ist, durch die griechische Überlieferung stark entstellt sind. Die Entstellung wird indessen erst in späterer Zeit erfolgt sein, nicht in der ersten; und so besteht die Hoffnung, durch Vergleichung der Handschriften der ältesten griechischen, und damit der gotischen Form der Namen näher zu kommen. Denn die Namen der Heiligen waren mit den Reliquien nach Cycikus gekommen und in einer Zeit, wo die Heiligenverehrung im Vordergrunde des religiösen Interesses stand, und so ist vorauszusetzen, dass man sie getreu überliefert hatte. Nur sind die fremden Laute von den Abschreibern mishandelt worden. Es scheinen sechsundzwanzig Märtyrer gewesen zu sein, wie man im ersten Fragment nachzählen kann, und die Zahl erhält eine Bestätigung durch den Vers der Menäen, die auf die Übereinstimmung der Zahl mit dem Monatstage, dem 26. März, hinweisen:

Τόϲην πυρὶ φλήγουϲι πληθὺν μαρτύρων
ὅϲαϲ ἄγει μὴν ϲήμερον τὰϲ ἡμέραϲ.[3]

Das Menäum wird freilich ein Menologium zur Quelle haben, und kann daher für den Wortlaut der excerpierten Acten wenig besagen. Es ist möglich, dass auf dem Wege von den Acten zum Menologium einige Namen verloren gegangen sind; ja, das Excerpt scheint mit seinem wiederholten ἐξ ὧν εἰϲί (Fragment 1, Z. 2; Fr. 2, Z. 2) und dem ἐκ τῶν γυναικῶν (Fr. 1, Z. 5; Fr. 2, Z. 5) selbst darauf hinzuweisen, dass

[1] Über die geschichtlichen Verhältnisse vgl. Ranke's Weltgeschichte IV, 147 ff.; Gibbon, Kapitel 26; Dahn, Urgeschichte der germanischen und romanischen Völker. Berlin 1881, S. 333 ff., 427 ff.; F. Vogt, Artikel Wulfila in der A. d. B.

[2] Sozomenos VI, 37.

[3] Ecclesiae graecae martyrologium metricum ex menaeis ed. G. Siberus. Leipzig 1727, p. 113.

es nicht alle Märtyrer aufzählt. Es sind also noch mehr als sechsundzwanzig Personen gewesen, die auf Befehl Wingurichs damals in der Kirche verbrannt wurden.

Vielleicht ist es für den Einen oder Andern nicht ohne Interesse, die genauen Lesungen der Handschriften zu wissen. Ich stelle daher die Namen hier noch einmal unter einander.[1]

1. Βαθοῦϲηϲ 1a, Ἀαθούϲηϲ 1b, Βαθούϲηϲ 2; gotisch Batwins.
2. Οὐήρκαϲ 1a 2, Οὐήρικαϲ 1b; gotisch Wereka.

3—6. Zwei Söhne und zwei Töchter.

7. Ἀρπύλαϲ 1a 2 Ἁρπύλαϲ 1b.
8. Ἀβίππαϲ 1a 1b, Ἄβιππαϲ 2.
9. Κώνϲταϲ 1b.
10. Ἀγιάϲ 1a, Ἁγίαϲ 1b 2.
11. Ῥΰϊαϲ 1a, Οὐίαϲ 1b, Ῥίαϲ 2.
12. Ἠγάθραξ 1a 1b, Ἠγάθαξ 2.
13. Ἠϲκόηϲ 1a, Ἰϲκόηϲ 1b, Ἠϲκώηϲ 2.
14. Cίλαϲ 1a 1b 2.
15. Cίγιτζαϲ 1a, Cίδιτζαϲ 1b, Cιγίτζαϲ 2.
16. Cουηρίλαϲ 1a 1b, Cουϊείλλαϲ 2.
17. Cουήμβλαϲ 1a, Cουίμπλαϲ 1b, Cουίμβλαϲ 2.
18. Θεϲθαϲ oder Θεεϲθαϲ 1a, Θέρθαϲ 1b 2.
19. Φίλγαϲ 1a 1b 2.
20. Ἄννα 1a 1b.
21. Ἀλᾶϲ 1a, Ἁλᾶϲ 1b, Ἀλλᾶϲ 2.
22. Βάριν 1a 2, Βάρκα 1b.
23. Μωϊκῶ 1a 1b.
24. Μαμίκα 1a 1b, Μαμικᾶϲ 2.
25. Οὐηκῶ 1a, Οὐικώ 1b.
26. Ἀνημαῆϲ 1a, Ἀνιμαΐϲ 1b.

Der Christenverfolger wird in allen drei Fragmenten Οὐιγγουρίχοϲ genannt; als Varianten kommt in Fragment 1 Z. 8 bei A Οὐηγγουρίχου vor, in Fragment 2 Z. 6 Ἰουϊγγουρίχου; es ist wenig wahrscheinlich, in diesem Namen nur eine Entstellung von Athanarich zu vermuten.[2] Die

[1] Im ganzen dieselben Namensformen geben die Bollandisten in den AS März III, 617 an; die kleinen Varianten führe ich nicht an, da die Herausgeber ausser den Synaxarium Claromontanum, d. h. der oben wiedergegebenen Berliner Handschrift 1b, gedruckte Menäen benutzen, die mir unbekannt sind, und ich nicht weiss, ob die Lesungen dieser alten Drucke den Wert handschriftlicher Varianten haben.

[2] So W. Krafft, Kirchengeschichte der germanischen Völker. Berlin 1854 S. 371. —

katholische Königin heisst in den ersten beiden Fragmenten übereinstimmend Γαάθα,[1] ihr Sohn Ἀριμήριος; der Name ihrer Tochter Dulcilla[2] (Fragment 2 Z. 19. 22) ist in Z. 17 in Δικίλλα verschrieben.

Der Begleiter der Königin auf ihrer Flucht ist Fragment 2 Z. 15. 21 Οὐέλλας genannt; es sei indessen bemerkt, dass die Bollandisten[3] auf Grund des von ihnen benutzten Synaxars von Grottaferrata Thyellas schreiben, also dort wohl Θυέλλας gelesen haben.[4]

Sehen wir von den Acten aus auf den Kalender zurück, so bemerken wir zunächst, dass sich dort die Erinnerung an den Feuertod der Märtyrer richtig erhalten hat. Das schaurige Ereignis scheint sich dem Gedächtnis der Zeitgenossen eingeprägt zu haben, da noch zwei Menschenalter später der Kirchenhistoriker Sozomenos[5] in Konstantinopel schreibt: „Ich höre aber, dass sich damals noch Schrecklicheres ereignete. Denn viele Männer und Weiber, die ihre Kinder an der Hand führten, oder gar die Neugeborenen noch an der Brust hatten, flohen zu dem Zelte ihrer dortigen Kirche, da sie verzagten unter dem Drängen ihrer Feinde, die sie zum Opfern zwingen wollten. Die Heiden aber legten Feuer an, und Alle verbrannten." Es ist kaum zu bezweifeln, dass Sozomenos hiermit dasselbe Ereignis beschreibt, dessen die Acten und der Kalender gedenken, wie m. W. alle, Historiker und Germanisten, annehmen. Von den Letzteren haben sich einige[6] durch den historischen Hergang in ihrer Übersetzung beeinflussen lassen, indem sie in dem gotischen Text es ausgesprochen fanden, dass die Märtyrer in der Kirche verbrannt seien. Die sprachliche Entscheidung über die Möglichkeit der einen oder der andern Übersetzung vermag ich nicht zu fällen; aber ich möchte darauf hinweisen, dass die Übersetzung Heynes, die ich oben wiedergab, einen prägnanten Sinn giebt. „Sie sind verbrannt worden für das Gothenvolk der katholischen Kirche" — das ist ein präciser Ausdruck von jener theologischen Würdigung des Martyriums, die in

---

Bei den Bollandisten heisst der König auf Grund der gedruckten Menäen Jungerichus; darnach Krafft S. 372.

1 Bei den Bollandisten AS März III 617 heisst sie nach einer Handschrift in Grottaferrata, die noch nicht mit Sicherheit identificiert ist, zweimal Gaatho; hiernach Krafft S. 372: Gautho.

2 Bei den Bollandisten a. a. O. dreimal Ducilla.

3 AS März III 617.

4 Ich möchte nicht unterlassen, zu bemerken, dass in Smith und Wace, Dictionary of christian biography keiner dieser Namen genannt ist, auch nicht der Fritigerns.

5 VI 37.

6 Vgl. oben S. 308 Anm. 1.

der christlichen Kirche so alt ist, wie die Verehrung der Märtyrer überhaupt. Der Märtyrer ist der „Nachahmer Christi". Wie Christus für die Menschheit gestorben ist, so der Märtyrer für den beschränkteren Kreis seiner Verehrer. In kleinerem Umfang kann man darum von dem Sühnetod der Märtyrer reden, und in späterer Zeit ist von der Verdienstlichkeit ihres Leidens mindestens ebensoviel die Rede wie von der des Todes Christi [1] Als Sohn seines Volkes sorgt der Märtyrer nur für das Heil seiner Volksgenossen; diese aber, seine Verehrer, können seines Schutzes gewiss sein. Darum ist es höchst bezeichnend, dass der Kalender nur bei den Märtyrern gotischer Nation es hervorhebt, dass sie für das Gotenvolk gestorben seien. Am 23. Oktober heisst es: „(Gedenktag) der vielen Märtyrer für das Gotenvolk und des Friedrich," und am 29. bei unserer Gruppe: „Sie sind verbrannt worden für das Gotenvolk der katholischen Kirche"; bei den andern allen, den Aposteln, dem Kaiser, dem Bischof und den Beroensern ist nur ein sachlicher Vermerk gegeben, da sie zwar als Heilige verehrt und gefeiert werden, aber nicht die berufsmässigen Nothelfer der Goten sind.

Die Namen des Wereka und des Batwins sind leicht mit ihren griechischen Transcriptionen zu identificieren; und ihr Titel papa lässt erkennen, dass man im Gotischen den Presbyter ebenso wie den Bischof einen „Pfaffen" nannte; denn im Griechischen wird bestimmt gesagt, dass beide, Wereka und Batwins, den Rang von Presbytern hatten. [2] Vermutlich stand die ganze gotische Kirche unter dem einen Bischof Ulfilas, und dieser hatte an die Spitze der kleinen Einzelgemeinden Presbyter gesetzt, in unserm Falle zwei an einem Orte. Auffallend ist, dass nach dem Wortlaut des Kalenders es den Anschein hat, als ob Wereka und Batwins nicht die Häupter der Märtyrer, sondern die Verfolger gewesen wären; indess ist dies nicht der einzige Schnitzer, den der Kalender macht, wie wir unten sehen werden. Aus dem Ausdruck „das Gotenvolk der katholischen Kirche" ist nicht zu schliessen, dass der Kalender aus orthodoxen Kreisen stammt, oder dass die sechsundzwanzig Märtyrer katholisch waren. Auch die Arianer haben auf das Prädicat der katholischen Kirche nicht verzichtet; [3] und die Zeitverhältnisse lassen über den Arianismus der Märtyrer zur Zeit Athanarichs und

1 Vgl. Gelzer, Die Genesis der byzantinischen Themenverfassung (Abh. der Kgl. Sächsischen Gesellschaft der Wissensch. Phil.-hist. Classe, Bd. 18). Leipzig 1899 S. 53 ff.

2 Vgl. Krafft S. 320.

3 Vgl. Krafft S. 373.

Wingurichs so wenig Zweifel aufkommen, wie die Provenienz der Handschrift über den confessionellen Charakter der ersten Leser.

Noch eine Differenz zwischen dem Kalender und den Menologien ist zu erwähnen und zu schlichten. Der Kalender legt das Martyrium der kleinen Gemeinde auf den 29. Oktober, die Menologien aber übereinstimmend auf den 26. März, und auf die Seite der Menologien treten die Menäen,[1] sodass der Kalender hier der gesamten Überlieferung der griechischen Kirche gegenübersteht. Trotzdem wird ihm recht zu geben sein. Denn die griechischen Martyrologien haben so häufig die Märtyrer auf andere Tage und Monate verlegt, dass man an eine systematische Umordnung des griechischen Kalenders denken muss, obwohl deren Grund und Hergang bis jetzt nicht bekannt ist. Ihr Zeugnis wiegt also für ein Datum wenig oder nichts, zumal einer so alten Urkunde gegenüber, wie es unser Kalender ist. —

Dasselbe lässt sich für den andern Punkt, in dem der Kalender den Menologien widerspricht, mit Bestimmtheit beweisen. Die gotische Quelle notiert die vierzig Alten von Beröa am 19. November, die griechische handelt über dieselben am 1. September. Ein dritter, von beiden unabhängiger, Zeuge, das Martyrologium Hieronymianum, unterstützt das gotische Kalendar, indem es seine Notiz In Heraclea ss. mulierum viduarum numero XL zum 13. kal. Dec. stellt.[2] Das sogenannte Hieronymianum ist eine abendländische Compilation, die im Laufe des fünften und sechsten Jahrhunderts aus vielen Kalendern allmählich zusammengestellt wurde. Seine orientalischen Notizen stammen aus einer Nikomedischen Quelle, die in etwas unvollkommenerer Gestalt im Martyrologium syriacum erhalten ist.[3] Die Notiz des Hieronymianum zeigt uns also, dass man in Nikomedien im fünften Jahrhundert wusste, dass der Tod der vierzig Jungfrauen aus Thracien am 19. November stattgefunden hatte und zu feiern sei, ebenso wie ihn der gotische Kalender ansetzt.

Was die Menologien sonst von dem Martyrium der vierzig Frauen wissen, ist folgendes.

---

[1] S. oben 322.

[2] Sonst kenne ich nur noch einen Kalender, der die vierzig Jungfrauen erwähnt, das Martyrologium Romanum des Baronius. Es notiert zum 1. September: Heracleae s. Ammonis diaconi et ss. quadraginta virginum, quas ille erudivit in fide, et sub Licinio tyranno ad martyrii gloriam secum perduxit. — Datum und Wortlaut zeigen, dass Baronius hier, wie öfter, einem Menologium folgt.

[3] Vgl. Achelis, Martyrologien.

Menologium. 1. September.[1]

Μνήμη τῶν ἁγίων τεσσαράκοντα γυναικῶν παρθένων ἀσκητριῶν καὶ μαρτύρων, καὶ Ἀμμὼν διακόνου καὶ διδασκάλου αὐτῶν καὶ τοῦ σὺν αὐτῶν Ἀειθαλᾶ.

Αὗται ἐγένοντο ἐξ Ἀδριανουπόλεως τῆς Μακεδονίας, χριστιανὰς ἑαυτὰς ὁμολογήσασαι καὶ τῷ Χριστῷ ἀκολουθήσασαι, διδάσκαλον ἔχουσαι διδάσκοντα αὐτὰς τὰ περὶ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν Ἀμμὼν τὸν διάκονον· κρατηθεῖσαι δὲ παρὰ Βάβδου τοῦ τῆς Ἀδριανουπόλεως ἄρχοντος καὶ πολλὰ τιμωρηθεῖσαι διὰ τὸ μὴ θῦσαι τοῖς δαιμονίοις καὶ εἰς Βερόην ἀχθεῖσαι τοῦ προσκυνῆσαι τὰ εἴδωλα, ηὔξαντο εἰς τὸν θεὸν καὶ ἐκρεμάσθη εἰς τὸν ἀέρα ὁ ἱερεὺς τῶν εἰδώλων ἐπὶ πολλὰς ὥρας τιμωρηθείς· εἶτα πεσὼν ἀπέθανεν. κρεμᾶται δὲ ὁ ἅγιος Ἀμμὼν καὶ ξέσται τὰς πλευράς, εἶτα κασσίδα πεπυρωμένην δέχεται κατὰ κεφαλῆς, καὶ ταύτης ῥυσθεὶς παρεπέμφθη μετὰ τῶν ἁγίων παρθένων ἀπὸ Βερόης εἰς Ἡράκλειαν τῆς Θρᾴκης Λικιννίῳ τῷ τυράννῳ. ὁ δὲ ἔδωκεν ἀπόφασιν κατ' αὐτῶν, καὶ αἱ μὲν δέκα εἰς πῦρ ἐμβληθεῖσαι ἐτελειώθησαν, αἱ δὲ ὀκτὼ μετὰ τοῦ διδασκάλου αὐτῶν ἀπεκεφαλίσθησαν, καὶ αἱ δέκα ξίφη κατὰ στόμα καὶ καρδίαν δεξάμεναι ἐτελειώθησαν, αἱ δὲ ἓξ ὑπὸ μαχαιρῶν κατεκόπησαν, καὶ αἱ ἓξ βώλους σιδηροὺς πεπυρακτωμένους κατὰ στόμα λαβοῦσαι ἀπέθανον.

Die schlechte Stilisierung der Erzählung macht es wahrscheinlich, dass das Menologium ein Excerpt aus längeren Acten der Vierzig wiedergiebt. Das ist eine Annahme, die ohnehin naheliegt; diese abgekürzten Menologien bestehen wohl zum grössten Teil aus Auszügen, die zum erbaulichen Zweck oder zur bequemeren Übersicht aus längeren Erzählungen ausgezogen sind.[2] Das Excerpt ist in diesem Falle so ausführlich, dass sich über den Charakter der zu Grunde liegenden Acten

---

[1] Aus dem Berolinensis Phillipp. 1622 fol. 13v f. — Eine lateinische Übersetzung desselben Stückes findet sich im Menologium Sirleti (bei H. Canisius, Antiquae lectionis Tomus II. Ingolstadt 1602 p. 852; ed. Basnage III 1. Antwerpen 1725 p. 463) der griechische Text etwas verkürzt und stilisiert im Menologium Basilii (ed. Albani T. I. Urbini 1727 p. 6 = Migne SG 117, 24). Die Ausgabe Albanis ist in diesem, ihrem ersten, Teile dem Vaticanus gr. 1613 entnommen.

[2] Die Acten scheinen erhalten zu sein im Vaticanus 1608 saec. XII.—XIII. fol. 24 ff., wo sie beim 2. September stehen. Die Überschrift lautet dort Μαρτύριον τῶν ἁγίων τεσσεράκοντα γυναικῶν καὶ τοῦ ἁγίου Ἀμμών, der Anfang Κατὰ τοὺς καιροὺς ἐκείνους βασιλεύοντος τοῦ μιαρωτάτου Λικινίου ἐν τῇ Ἡρακλείᾳ etc. (Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Vaticanae edd. hagiographi Bollandiani et P. Franchi de Cavalieri. Bruxellis 1899 p. 137).

einiges sagen lässt. Ich verweise in dieser Hinsicht zunächst auf den Schluss, der uns vom Tode der Jungfrauen und ihres geistlichen Leiters erzählt. Zehn werden auf Befehl des Licinius ins Feuer geworfen, der Lehrer mit acht andern wird geköpft; den folgenden zehn wird ein Schwert durch Mund und Herz gestossen; sechs werden enthauptet, und den letzten sechs werden glühende Eisenkugeln in den Mund gelegt, bis sie sterben. Nimmt man hinzu, was Ammon schon vorher in Beröa erduldet hat, wo er aufgehängt und an den Seiten geschunden wurde, und einen glühenden Helm auf dem Kopf zu tragen hatte, so ist das gewiss eine lange Scala von Martern für den kleinen Raum, auf dem sie beschrieben sind. Muss schon dies den Kritiker gegen den historischen Wert des Berichtes bedenklich machen, so ist vollends beweisend für spätere Abfassung der Schematismus der Erzählung. Die Art, wie hier die Märtyrerinnen in fünf Gruppen zu zehn, acht und sechs eingeteilt werden, damit die eine nach der andern mit immer schlimmeren Martern zu Tode gequält wird, ist geradezu bezeichnend für jene spätere Sorte von Actenschreibern, die sich der Aufgabe unterzogen, bekannte Heilige durch eine erfundene Erzählung populärer zu machen. Mit solchen Mitteln wird das historische Detail nachgeahmt und ins Schematische verzerrt. Auch fehlt auf dem knappen Raum ein krasses Wunder nicht: auf das Gebet der Jungfrauen wird der Götzenpriester in Beröa viele Stunden lang in der Luft aufgehängt, bis er schliesslich herabfällt und stirbt. Wer die Litteratur der Martyrien kennt, wird gewiss nicht jedes Wunder als sicheres Zeichen der Unechtheit auffassen; aber es lässt sich zwischen den Erinnerungen und Selbsttäuschungen der Augenzeugen und andrerseits der üblichen Staffage phantastischer Schreiber unschwer scheiden; und dieses Schwebewunder des Götzenpriesters sieht nicht nach echter Erinnerung aus. Man wird dabei erinnert an Simon Magus und seinen Flug, der durch das Gebet des Petrus inhibiert wird.

Ebenso bezeichnend für den Wert der Erzählung ist ein dritter Zug, dass nämlich die Vierzig zum Zweck ihres Martyriums mehrere und weite Reisen unternehmen. Sie stammen aus Adrianopel, werden zum Martyrium nach Beröa geschickt, und leiden schliesslich in Heraklea. Reisen von Märtyrern kommen auch in echten Acten vor. Man schickte Bewohner kleiner Städte in die Provinzialhauptstadt zum Gerichte des Statthalters, oder transportierte verurteilte Verbrecher in eine grosse Stadt, besonders nach Rom, damit sie dort mit den Tieren kämpften. Man erinnere sich an den Apostel Paulus, Ignatius, Perpetua und Felicitas und viele andere. Dieser Zug ist von den späteren Actenfabrikanten

aufgenommen und ins Schematische verzerrt worden. Sie hatten dabei öfter einen speciellen Grund, der solche Reisen der Märtyrer nahelegte. Dieselben Märtyrer wurden in einem ganzen Kreise von Städten gefeiert, und jede derselben glaubte ein specielles Anrecht an ihnen zu haben. Da half man sich damit, dass man die Märtyrer Reisen machen liess und so alle Städte zugleich zum Schauplatz ihres Lebens und Leidens machte.

Zur letzteren Kategorie gehört sichtlich unser Fall. Der Biograph musste die Ansprüche von Adrianopel, Beröa und Heraklea berücksichtigen, und wollte seine Vita in allen drei Städten einbürgern. Darum giebt er jeder einen Teil des Martyriums. Alle die vierzig Jungfrauen sind samt ihrem Lehrer an den drei Orten gewesen. In Adrianopel stand ihre Wiege, in Heraklea ihr Grab. Sie hatten an den drei Orten das Martyrium erlitten. Zuerst waren sie in Adrianopel von dem Oberhaupt der Stadt gequält worden; in Beröa hatte Ammon, ihr Lehrer, den glühenden Helm getragen, dort war das Gebet der Jungfrauen durch den wunderbaren Tod des Götzenpriesters beglaubigt worden; das Urteil des Licinius aber war in Heraklea vollstreckt. Man sieht: als der Actenschreiber zur Feder griff, hatte sich die Verehrung der vierzig Jungfrauen aus der Zeit des Licinius schon über ganz Thracien verbreitet. Der Verfasser wollte keine Entscheidung treffen, welche der Concurrenten recht habe; er gab jedem das Seine. Am meisten begünstigt er aber Heraklea. Denn dort sind die Märtyrer gestorben; und am Grabe des Heiligen ist man seiner Fürbitte am gewissesten. Das wird von Wichtigkeit deswegen, weil der Biograph darin mit dem Martyrologium Hieronymianum zusammentrifft, oder vielmehr mit dessen Quelle, dem Kalender von Nikomedien. Denn diese notiert: In Heraclea sc. mulierum viduarum numero XL; und es ist anzunehmen, dass beide unabhängig von einander sind, zumal die Vierzig nach der einen Quelle Jungfrauen, nach der andern Witwen waren. Man darf daraus schliessen, dass Heraklea in Thracien die bestbegründeten Ansprüche auf die Jungfrauen zu haben schien, oder dass dort ihr Cult am meisten blühte. Wenn daher der gotische Kalender sie Beröa zuschreibt, so muss man vermuten, dass sein Autor specielle Beziehungen zu dieser Stadt hatte, d. h. aber wohl, dass der Kalender in Beröa oder in ihrer nächsten Nähe geschrieben ist. — Endlich ist eine Kleinigkeit zu erwähnen, die zum Schluss noch einmal die Biographie der Vierzig ins Unrecht zu setzen scheint. Der gotische Kalender spricht von vierzig „Alten", und ebenso das Hieronymianum von vierzig „mulieres viduae", ohne einen Be-

gleiter zu erwähnen. Die Acten dagegen wollen wissen, dass die Vierzig asketische Jungfrauen waren, die zu ihrem Seelenleiter den Diakon Ammon erkoren hatten, und die Überschrift im Menologium spricht gar von einem zweiundvierzigsten Märtyrer, dem Aeithalas. Die Analogie anderer Acten der späteren Zeit macht die Vermutung wahrscheinlich, dass Ammon und Aeithalas thracische Märtyrer sind, die ursprünglich mit den vierzig Frauen von Heraklea nichts gemein hatten. Der Actenschreiber erst fügte sie seiner Erzählung von den Vierzig ein. Ist das der Fall, dann ist weiter zu schliessen, dass die Jungfräulichkeit der Frauen und ihr Asketenverein unter Führung des Ammon nur einer jener schematischen Züge ist, die bei kirchlichen Autoren beliebt sind, um eine Anzahl Frauen und einen Mann in Gemeinschaft leben und sterben lassen zu können.[1] Damit würde das letzte Detail der Erzählung als unhistorisch erwiesen sein. Und es scheint, als wenn sich gerade dies erhärten liesse. Griechische Menäen[2] haben nämlich eine Überlieferung bewahrt von den Märtyrern Aeithalas und Ammun, die in Adrianopel von dem Präfecten Rabnos verurteilt wurden. Das sind sichtlich dieselben Männer, die in den Acten der vierzig Jungfrauen eine Rolle spielen. Die Namen stimmen überein, ebenso der Ort des Martyriums; der Name des Richters klingt wenigstens an[3] und ihr Datum, der 2. September, folgt auf den Tag der Jungfrauen. In der Überlieferung der Menäen aber treten Aeithalas und Ammon allein auf; und das ist von Wichtigkeit. Denn dadurch ist bewiesen, dass erst der Actenschreiber die Tradition von den beiden Märtyrern aus Adrianopel verschmolzen hat mit der von den vierzig Jungfrauen aus Heraklea-Beröa, und damit ist das Urteil über den Wert seiner Erzählung abgeschlossen. Wir haben es mit einer erbaulichen Passio, und nicht mit einer historischen Quelle zu thun.

Das sind die beiden Punkte, in denen die gotische Überlieferung der griechischen zur Seite tritt. Beide Fälle sind instructiv, wenn auch in verschiedenem Sinne. In dem einen Fall gelang es, den Menologien ein gutes Stück westgotischer Geschichte aus der Zeit des Ulfilas zu entnehmen, im andern mussten wir die kurze Notiz des Kalenders

[1] Durch diese ganze Darlegung wird, denke ich, der Zweifel Bernhardts (in seiner Ausgabe von 1875 S. 605 Anm.) an der Identität der vierzig Alten von Beröa mit den Heiligen des 1. September, die in Heraklea starben, widerlegt.

[2] AS September I 358; Analecta Boll. 14, 405.

[3] In der Berliner Handschrift (s. oben) heisst der Richter in Adrianopel Babdos, im Menologium Sirleti: Rabdos.

25. 11. 1900.

für wertvoller halten als die Erzählung des Griechen, die sich als eine künstliche Tradition herausstellte. Vielleicht könnte es manchem scheinen, dass diesen beiden Daten noch ein drittes anzufügen sei. Am 6. November schreibt der Kalender: „(Gedenktag) des Bischofs Dorotheus"; und die Menologien handeln am 9. Oktober von dem Bischof Dorotheus von Tyrus.[1] Wir hatten gesehen, dass die Differenz im Datum nichts gegen die Identität der Personen beweisen kann.[2] Noch weniger aber lässt sich die Identität erweisen, da der Todestag des Bischofs von Tyrus nicht bekannt ist. Er hatte allerdings Beziehungen zu Thracien, dem Lande, in dem der Kalender entstanden ist. Man erzählte von ihm, dass er unter Julians Regierung in dem mösischen Odyssopolis im Alter von 107 Jahren Märtyrer wurde; und dieser Umstand hat andere[3] bewogen, die Identität vorauszusetzen. Ist aber der Name Dorotheus nicht zu häufig, um in dem „Bischof Dorotheus" sogleich den Tyrenser wiederzuerkennen? Es giebt noch einen andern Bischof dieses Namens, den man in einem arianischen Kalender Thraciens suchen könnte: den Bischof von Antiochien und Heraklea, den sein arianisches Bekenntnis mehrfach zur Flucht nötigte,[4] und der vielleicht aus diesem Grunde in den Kalender aufgenommen wurde. Beweisen lässt sich freilich auch das nicht. Ausgeschlossen ist es endlich nicht, dass die Goten selbst einen Bischof Dorotheus gehabt haben, von dem sonst alle Kunde verloren wäre. Man möchte denken, wenn es sich um den Bischof einer griechischen Stadt gehandelt hätte, wäre sein Bischofssitz nicht unterdrückt worden; „der Bischof Dorotheus" könne nur ein gotischer Bischof sein. Aber wer will das entscheiden? Solange nicht ein gotischer Bischof dieses Namens aufgewiesen ist, schwebt die Vermutung in der Luft, und solange nicht nachgewiesen ist, dass ein Grieche Dorotheus am 6. November gestorben ist, sind alle Identificierungen problematisch.

Ebenso wenig ist über die Heiligen des ersten Tages, des 23. Oktober, zu sagen: „(Gedenktag) der vielen Märtyrer für das Gotenvolk und des Friedrich." Was wir von den gotischen Christenverfolgungen wissen, macht es wahrscheinlich, dass wir es mit Opfern der Verfolgung Athanarichs, mit Anhängern Fritigerns, zu thun haben, und das lockt

1 Der Text des Berolinensis Phillipp. 1622 fol. 50^v stimmt inhaltlich mit dem des Martyrologium Basilii (Albani I 105 = Migne 117, 100) überein. — Vgl. die AS am 5. Juni I 427 ff.

2 S. oben S. 326.

3 Krafft S. 386; Bernhardt (1875) S. 605 Anm.

4 Vgl. Smith-Wace I 900.

weiter dazu, den Namen Friedrich für einen Schreibfehler statt Fritigern zu halten.[1] Es würde keine Schwierigkeit machen, anzunehmen, dass der Kalenderschreiber sich verschrieben hat; der kurze Text enthält auffallend viele Fehler. Und wenn Fritigern kein Märtyrer war, so konnte er am Ende als der erste christliche Gotenfürst in den Kalender kommen. Der Wortlaut selbst scheint hierzu zu überreden, da er zwischen den Märtyrern und dem Friedrich (Fritigern) zu unterscheiden scheint. Eine bestimmte Behauptung wird man aber auch in diesem Falle zu meiden haben, obgleich die Notiz des 3. November nochmals die Hypothese zu empfehlen scheint. Denn die Notiz „(Gedenktag) des Herrschers Konstantin" enthält gewiss beides, was wir bei der vorigen vorauszusetzen genötigt waren. Der Eigenname ist verschrieben, und ein weltlicher Herrscher steht unter den Märtyrern. Der grosse Constantin kann nicht gemeint sein;[2] er starb am 22. Mai. Sein Sohn Constantius aber starb am 3. November[3] 361. Sonst wird Constantius keineswegs als Heiliger gefeiert. Das Menologium Basilii kennt ihn nicht, und die Bollandisten, die doch alle Heiligen nennen, führen ihn am 3. November nicht einmal unter den praetermissi auf; er kommt also für sie in keiner Weise in Betracht. Nur eine arianische Gemeinschaft konnte den Freund der Arianer in den Kalender aufnehmen. Wenn es die Goten thaten, so vollführten sie damit zugleich einen Akt der Dankbarkeit. Constantius hatte ihnen Wohlthaten erwiesen; er hatte ihnen zuerst feste Wohnsitze im Reich überlassen.[4] Daher bewährten sie die Anhänglichkeit an sein Haus nach seinem Tode. Sie unterstützten die Ansprüche der Kronprätendenten Procopius und Marcellus, weil diese eine Verwandtschaft mit Constantius behaupteten, und traten selbst kriegerisch gegen Valentinian auf.[5] —

Was über den Inhalt des Kalenders zu sagen ist, ist damit erschöpft. In einer ostgotischen Bibel erhalten, stammt er doch von den Westgoten; die Goten hatten eine gemeinsame Bibel und nur einen Kalender. Er ist aufgestellt worden, als die Westgoten in Thracien sassen,[6] d. h.

1 So Krafft S. 385.

2 Trotz Krafft S. 385.

3 Ammianus Marcellinus XXI, 15, 3 giebt zwar als Todestag des Constantius den tertium nonarum Octobrium an (Gardthausen 259). Das ist aber nach Socrates h. e, II 47 τῇ τρίτῃ τοῦ Νοεμβρίου μηνὸϲ zu verbessern in 3. non. nov., wie auch die Chronisten bei Mommsen Chronica minora I 240 zeigen.

4 Vgl. Krafft S. 220, Gieseler Kirchengeschichte I 2 S. 339 f.

5 Vgl. Ranke IV 147; Dahn 333 f.

6 Ebenso Krafft S. 387.

unter der Regierung Theodosius des Grossen (379—395). Früher schwerlich, denn erst Theodosius hat die Goten in Thracien angesiedelt; und auch nicht später, denn nach seinem Tode unternahmen sie unter Alarich ihre Züge nach Griechenland und nach Italien. Die kleine Compilation bewahrte das Gedächtnis an die Märtyrer der Christenverfolgungen, die in den vorhergehenden Jahrzehnten das Volk erschüttert hatten, notierte aber nicht minder die ortsüblichen Heiligen Thraciens. Einige Aposteltage fehlen auch nicht, und es ist zum Schluss noch einmal eine Bestätigung unserer Aufstellungen über die Herkunft des Kalenders, dass in dem Fragment gerade des Andreas und des Philippus gedacht ist. Den Ersteren bezeichnet die kirchliche Überlieferung als Apostel von Thracien und Scythien;[1] da die Griechen vielfach Goten und Scythen identificierten, mochte er auch als mythischer Apostel der Goten gelten. Wenn diese Beziehung zweifelhaft ist, zumal sie im Kalender nicht ausgesprochen ist, so dürfen wir doch seinen Namen als charakteristisch für den orientalischen Ursprung des Kalenders hervorheben. Die Reliquien des Apostels Andreas sind im Jahre 356 von Palästina nach Konstantinopel überführt worden,[2] und von der Reichshauptstadt aus hat sich sein Fest in der Christenheit verbreitet. Im Abendland wird es erst im sechsten Jahrhundert bekannt.[3] Wenn unser Kalender schon am Ende des vierten Jahrhunderts das Andreasfest erwähnt, so zeigt er, dass er in der Nähe von Konstantinopel geschrieben ist. Ebenso orientalisch ist der Philippustag. Der Hauptort seiner Verehrung, Hierapolis in Phrygien, ist ausdrücklich genannt. Sein Fest ist vom Abendland überhaupt nicht übernommen worden, während in der griechischen Kirche der 14. November noch heute als Philippustag gefeiert wird.[4] Der Gedenktag des Kaisers Constantius dagegen ist in gleicher Weise bezeichnend für den Arianismus der Goten und ihre Anhänglichkeit an das constantinische Haus.

So sind es lauter gotische und thracische Festtage, die das Fragment enthält; und der ganze Kalender wird keinen grösseren Kreis umspannt haben. Er ist einer jener alten Kalender mit particularem Interesse, die darum nur wenige Feiertage enthalten. Auch im Goten stehen bei weitem die meisten Tage leer. Nach dem erhaltenen Frag-

---

1 Vgl. R. A. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten und Legenden. Braunschweig 1883 ff.

2 Eusebius Chronicon a. 356; Hieronymus De viris inl. c. 7; Chronicon paschale a. 357.

3 L. Duchesne, Origines du culte chrétien. Paris 1889 p. 271 f.

4 Vgl. N. Nilles, Kalendarium manuale. Innsbruck 1897. I 329. 463. 486.

ment kann man schliessen, dass er im ganzen etwa sechzig Festtage kannte, vorausgesetzt, dass die Monate gleichmässig besetzt waren. Er steht im Umfange also den Stadt-Kalendern nahe, von denen nur der Römische in dem sogenannten Chronographen vom Jahre 354 erhalten ist; für Alexandrien, Antiochien, Nikomedien und vielleicht Cäsarea Cappadociä lassen sich ähnliche Listen etwa reconstruieren.[1] Der Römische hat vierundzwanzig, der Alexandrinische ebensoviel, der Antiochenische sechsundzwanzig, der Nikomedische vierunddreissig, der Cäsareensische acht Feiertage. Der gotische scheint also etwas umfangreicher gewesen zu sein, als sie alle, obgleich das bei dem geringen Umfang des Fragments nicht bestimmt behauptet werden kann. Viel weniger Verwandtschaft hat der Gote mit dem Martyrologium syriacum, dem er sonst zeitlich und örtlich am nächsten steht. Denn die Urform des Syrers ist in dem Thracien benachbarten Bithynien, in Nikomedien, entstanden, und wahrscheinlich in den sechziger Jahren des vierten Jahrhunderts. Noch näher als Ort und Zeit verbindet den Goten und den Syrer die gemeinsame theologische Position ihrer Verfasser; denn beide sind aus arianischen Gemeinschaften hervorgegangen. Trotz dieser weitgehenden Beziehungen haben die Nachbarkinder nur wenig innere Verwandtschaft. Gemeinsamer Besitz ist nicht vorhanden; und ihr Horizont ist ganz verschieden. Wenn der Gote noch ein Kalender vom alten Schlage ist, so zeigt sich der Nikomedier schon von neuen Tendenzen berührt. Er begnügte sich nicht mit den Märtyrern seiner Heimat und deren Nachbarschaft, sondern schrieb in seinem Buche zusammen, was er irgendwie an Notizen über Märtyrer erraffen konnte. Die Beziehungen seiner Heimatkirche waren ihm dabei massgebend; sie reichten nicht nach allen Seiten gleich weit, und umfassten noch bei weitem nicht die ganze Kirche. Der ganze Occident fast war ihm fremd, und auch im Orient zogen die theologischen Streitigkeiten scharfe Grenzen. Aber der Nikomedier will doch ein Interesse für die Märtyrer der ganzen Kirche bethätigen, und sie seiner Gemeinde bekannt machen. Darum steht er litterarisch auf der Übergangsstufe zwischen den particularen Stadtkalendern und den späteren Kirchenkalendern, die von den Märtyrern der ganzen Christenheit Notiz nehmen, ohne freilich darum ihre Heimat zu verleugnen.

Dagegen könnte man von einer formellen Verwandtschaft des Goten und des Syrers reden. Beide begnügen sich nicht mit der knappsten Fassung, die bei einem Kalender möglich ist. Sie geben die Lebens-

[1] Vgl. H. Achelis, Martyrologien S. 62.

stellung der Heiligen an; nennen, wo es nötig ist, den Ort ihrer hauptsächlichen Verehrung, in besonderen Fällen selbst die näheren Umstände des Todes — kurz, sie binden sich in ihrer Aufzählung nicht an ein strenges, formelles Schema, wie der Römische und Karthagische Kalender.

In einem Punkte steht der gotische Kalender hinter allen andern zurück, in der Genauigkeit. Wie viele Fehler lassen sich in den wenigen Zeilen nachweisen! Der 31. Oktober fehlt, was zur Folge hatte, dass moderne Forscher zweifelten, ob es überhaupt der Oktober sei, der dem November vorhergehe.[1] Die Apostel Philippus und Andreas stehen an einem falschen Tage,[2] statt Constantius ist Constantin geschrieben;[3] und dieser Fehler mag den einen oder andern veranlassen, den Friedrich des 23. Oktober für den Fürsten Fritigern zu halten.[4] Die Notiz am 29. Oktober ist so formuliert, dass man Wereka und Batwins für die Mörder statt der Gemordeten nehmen muss.[5] Von sorgloser und ungeübter Hand ist der Kalender überliefert worden, sodass er seinem Zweck, das Gedächtnis der christlichen Helden des Volkes zu bewahren, nur unvollkommen erfüllt. Die historische Kritik bestätigt eine Beobachtung, die Professor Heyne auf Grund sprachlicher Indicien machte, dass nämlich die Handschrift in einem abgelegenen Orte des Ostgotenreiches geschrieben ist. Die Schreiber in den grossen Städten waren sicherer und präziser.

Trotzdem ist auch für den Historiker diese eine Seite des gotischen Kalenders weit mehr als eine Rarität. Etwa seit dem dritten Jahrhundert haben die christlichen Gemeinden begonnen, sich Festverzeichnisse anzulegen, die besonders die Tage der Märtyrer enthielten. Von diesen ältesten Kalendern sind nur zwei in ihrem ursprünglichen Zustande erhalten, der Römische vom Jahre 354 und der der thracischen Westgoten aus der Zeit Theodosius des Grossen. Die unzähligen anderen, die es gegeben haben muss, sind untergegangen; denn auch ein Heiligenkalender unterliegt dem Wechsel der Zeiten und wird mit der Zeit unmodern. Was uns sonst erhalten ist, zeigt in dieser oder jener Weise die Spuren der Nacharbeit späterer Hände und die Tendenzen einer andern Zeit. Sie alle bilden die Urkunden für eine Geschichte der Heiligenverehrung und der christlichen Feste; die beiden Originale aber sind in mehr als einer Beziehung die wertvollsten unter ihnen.

[1] Vgl. oben S. 314 Anm. 1.
[2] Vgl. oben S. 317.
[3] Vgl. oben S. 332.
[4] Vgl. oben S. 332.
[5] Vgl. oben S. 325.

[Abgeschlossen am 18. November 1900.]

ΕΥΑΓΓΕΛΙΣΤΗΣ.

Von **Albrecht Dieterich** in Giessen.

Fragliche Spuren des Urchristentums auf den griechischen Inseln hat oben S. 87 ff. H. Achelis behandelt. Er nennt die auf S. 88 abgedruckte Inschrift aus Rhodos in Hiller v. Gärtringens (Inschriften der griechischen Inseln I 1, No. 675) selbst die interessanteste und wichtigste dieser Gruppe. Ich vermute, dass man bei ihr die Spur des Christentums für am sichersten aufgewiesen halten und eilend gewichtige Schlüsse ziehen wird. Deshalb sei mir, so wenig ich die oben angeregten Fragen überzeugend zu beantworten mich anheischig mache, eine kurze Warnung gestattet.

Dass der christliche εὐαγγελιστής im Beginn seiner Grabschrift Δάφνας καὶ θεοῦ ἀρχιερεύς genannt werde, ist strikt unmöglich. Nicht dass er es gewesen wäre, ist unmöglich, sondern dass man es dem Christen auf den Grabstein geschrieben haben sollte. Deshalb hilft die Erinnerung an den früheren Kybelepriester Montanus gar nichts. Achelis fühlt ja selbst, dass der Vorwurf der Gegner des Montanus in unserem Falle nichts erklären kann. Hier ist jedes Parlamentieren ausgeschlossen.

Leider scheint die dritte Zeile der Inschrift unrettbar verstümmelt zu sein. Dagegen ist in der sechsten Zeile jenes ΟΗΡΟϹ εὐαγγελιστής nicht etwa ὁ ἱερὸς εὐαγγελιστὴς oder dergleichen zu lesen, sondern ὁ ἥρως εὐαγγελιστής.

Man weiss, dass ein Gott und ein Heros Εὐάγγελος von Griechen mannigfach verehrt wurde. Man mag die Belege bei Usener in den Götternamen S. 268 ff. nachlesen. An die Angabe des Hesychios Εὐάγγελος· ὁ Ἑρμῆς, den angelus bonus der Vibiakatakombe, den Heros Εὐάγγελος in Ephesos und den Monat Εὐαγγέλιος in Smyrna möchte ich erinnern, besonders aber an den Εὐάγγελος, der als Stammvater des Priestergeschlechts der Εὐαγγελίδαι am Branchidenheiligtum bei Milet galt, der wie ein Göttersohn aufwuchs und „Verkündiger der Orakelsprüche“ wurde: ποιεῖται

δὲ αὐτὸν ὁ Βράγχος καὶ ἄγγελον τῶν μαντευμάτων Εὐάγγελον ὀνομάσας (Konon fab. No. 44). Ich füge hinzu, dass in einem inschriftlichen Inventar des Heraions zu Samos (Carl Curtius, Inschriften und Studien zur Geschichte von Samos, Lübecker Progr. 1877, Z. 21 u. Z. 37, U. Köhler, Athenische Mitteilungen VII 370) zu lesen steht κρήδεμνα ἑπτά· τούτων ἓν ἡ Εὐαγγελὶς ἔχει und κιθῶνες δύο ἔνδυτα τῆς Εὐαγγελίδος. Ich glaube nicht, dass es sich, wie Maass, Indogerm. Forschungen I 162, meint, um eine Statue der Εὐαγγελίς handelt, wie eine solche des Hermes dort stand, sondern dass es der Amtsname der Orakelpriesterin war, der jene Inventarstücke zukamen.

Glaubt man noch, dass das Wort εὐαγγελιστής „das Christentum" der Inschrift beweisen könne? Jene Zeugnisse stammen alle aus Kleinasien und den vorgelagerten Inseln und ich will beifügen, dass die Belege für den parallelen Ἀγαθὸς ἄγγελος und Ἀγαθάγγελος ebenfalls alle nach Karien, Smyrna, jedenfalls Kleinasien weisen (die Belege bei Usener a. a. O.).

Dass ein Oberpriester „der Daphne und des Gottes" als Εὐαγγελιστής heroisiert wird, hat nichts unwahrscheinliches mehr. Von Daphne wird erzählt, dass sie in Delphi Orakel verfasst habe, aus denen auch Homer geschöpft haben solle; sie sei die Tochter des Teiresias gewesen und auch Sibylle benannt worden (Diodor IV 66). Man weiss, dass die Tochter des Teiresias sonst Manto heisst, die das berühmte Apollonorakel von Klaros gestiftet haben sollte, ja, die geradezu zur typischen vorderasiatischen Sibylle geworden ist. Ich weiss nicht, warum Achelis von dem Oberpriester in Daphne spricht und vom Heiligtum des Apollo in Daphne vor den Thoren von Antiocheia. Unseres Oberpriesters Cult war der der Daphne und des Gottes, der in diesem Falle natürlich Apollon war. Wir können von diesem doch wohl rhodischen Heiligtum — in Rhodos wurde Apollon viel verehrt, auch ein Ἀπόλλων Πύθιος (s. I. Gr. Ins. Nr. 25, 67 und den Index) — nichts sagen, so viel ich weiss, als das, dass es vermutlich ein apollinisches Orakelheiligtum war, in dem neben Apollon Daphne eine noch viel grössere Rolle spielte als Manto im analogen Orakelcult von Klaros. Unser ἀρχιερεύς wird der „Verkündiger der Orakelsprüche" gewesen sein.

Dass er unter besonderem Namen heroisiert wird, ist nichts merkwürdiges. Ich will nicht auf den Aristomachos zurückgreifen, den man in Marathon als ἥρως ἰατρὸς verehrte, oder den Sophokles, der zum ἥρως Δεξίων wurde; die Beispiele aus späterer Zeit, da etwa, um ein Beispiel zu nennen, Xenophon, der Arzt des Kaisers Claudius, auf Kos als ἥρως

εὐεργέτης verehrt wurde, sind deutlich genug, um den ἥρως εὐαγγελιστής verständlich zu machen.

Wenn der Orakelpriester eines Cultes, der analog demjenigen war, den das Priestergeschlecht der Εὐαγγελίδαι verwaltete, heroisiert wird als ἥρως εὐαγγελιστής, wenn er nur mittels einer andern Weiterbildung des in jenen Gegenden Kleinasiens heimischen Gottes- und Heroennamens Εὐάγγελος benannt wird, will man dann wirklich die Grabschrift eines urchristlichen Evangelisten zu besitzen glauben, „bis etwa ein heidnischer Evangelist nachgewiesen ist"? Aber warten wir, was sie dort aus der Erde graben werden, wo das Christentum zuerst griechisch redete. Auch die neue „heidnische" Inschrift stammt aus Kleinasien, in der es vom Geburtstag des σωτήρ Augustus heisst ἦρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων.

[Abgeschlossen am 26. Oktober 1900.]

Zur lateinischen Didascalia apostolorum.

Von **P. Corssen** in Berlin.

I.

Eine ausserkanonische Parallele zur Leidensgeschichte.

In dem 2. Hefte dieser Zeitschrift, S. 176 f., zeigt Nestle, dass in einem von Hauler als apokryph bezeichneten Citate der Didascalia nichts anderes als die Übersetzung des Theodotion von Ez 34, 4 zu erkennen sei. Umgekehrt liegt die Sache an einer andern Stelle, wo die Form des Citates durch die kanonische Schriftstelle, auf die Hauler verweist, offenbar nicht erklärt wird, ich meine XXXXVI, 13 ff.

quoniam populus non credens Christo 13
est et manus iniciens in filium hominis
ingeretur eum blasfemans et dixit 15
dominus: Dimittitur illis. Et iterum de illis
dominus dicit: Pater, ne quid fecerant ne quid
quid dicunt sciunt; si possibile est, remit- 18
tes illis.

Der Text ist an mehreren Stellen verderbt: Z. 14 ist *est* eingedrungen, Z. 18 ist *quid* zu streichen, eine der in der Handschrift öfter vorkommenden Dittographieen, z. B. III, 7 *ad fabulas aspergas*, worin man nicht mit Hauler ein sonst nicht vorkommendes Compositum erkennen darf, dann, für unsere Stelle besonders wichtig, Fälle wie XVIII 19/20, wo *non*, und XXXXVI, 22/3 wo *per* am Anfang der Zeile von dem Ende der vorhergehenden wiederholt ist. Z. 17 hat Hauler richtig *ne* — *ne* in *nec* — *nec* verbessert, ebenda wird *fecerunt* für *fecerant* zu schreiben sein. Z. 15 ist die Endsilbe in *ingeretur* in dem Palimpsest nicht mehr deutlich zu erkennen, H. schreibt *ingerebat*, was ich nicht verstehe. Z. 16 hat er

dimittitur richtig in *dimittetur* geändert; die Verwechslung von *i* und *e* ist in dieser Handschrift häufig.

Mit diesen Citaten vergleicht Hauler Lc. 23, 34 πάτερ, ἄφες αὐτοῖς. οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.

Die Veränderung und Erweiterung des Wortlautes wäre an und für sich nicht auffällig, denn der Verfasser der Didascalia springt mit Citaten öfters frei um. So wird Mc 12, 43—44 XXXIII, 27 ff. folgendermassen wiedergegeben: (*magister et dominus noster cordis scientiam habens dixit nobis:*) *O discipuli mei, ista vidua pauperrima ab omnibus plus misit elemosynam, quoniam omne populum de abundantia sua misit, haec autem omnem vitam suam vel substantiam quam habebat in caelo sibi thensaurizavit.* Auch XXXXVIII, 30 werden zwei verschiedene Stellen, Mt 8, 4 und 5, 17 verbunden und dem Zusammenhang entsprechend frei erweitert, gleichwohl aber als ein einheitlicher und wörtlich wiedergegebener Ausspruch des Herrn eingeführt: (*ad legem eum transmisit dicens:*) *Pergens ostende te principi sacerdotum et offer munus purgationis tuae sicuti praecepit Moyses, in testimonium illorum*; *quoniam non distruo legem, sed doceo quid sit lex et quid secundatio legis dicat. Non veni distruere legem neque profetas, sed adinplere.*

Aber unser Fall liegt doch anders. Bei Lc bittet der Herr um Vergebung für die, die ihn zwischen den beiden Schächern kreuzigen, und das sind die römischen Soldaten. Hier aber sind die Juden gemeint. Das geht ebenso deutlich aus dem Vorhergehenden, Z. 13, wie aus dem Folgenden hervor: Z. 19 *Similiter et gentes filium hominis et crucem negant, sed et his remissio fluxit.* Ferner zeigt *iterum* Z. 16 an, dass zwei verschiedene Stellen, sei es desselben, sei es zweier verschiedener Evangelien gemeint sind. Dass auch an der ersten Stelle an die Kreuzigung gedacht ist, kann wohl keinem Zweifel unterliegen. Der Ausdruck *blasfemans* Z. 15 erinnert an Mt 27, 39 *praetereuntes blasphemabant eum* (= Mc 15, 29), und es wird daraus die Emendation für Z. 15, nämlich *ingreditur* statt *ingeretur* zu gewinnen sein. Aber wo wäre in den kanonischen Evangelien davon die Rede, dass, wie Z. 14 angegeben wird, die Juden bei der Kreuzigung Hand an den Herrn gelegt hätten? Bei Mt und Mc ist nicht gesagt, wer die vorübergehenden Spötter sind, erst V. 41, resp. 31 werden die Priester und Schriftgelehrten genannt als die, die in den Spott einstimmen.

Hier ist der Verfasser der Didascalia sicher noch durch andere Autoren als die Synoptiker beeinflusst. Dieselbe Vorstellung von den Vorgängen bei der Kreuzigung finden wir auch in der pseudocypriani-

schen Schrift De montibus Sina et Sion c. 8 (Hartel III p. 112) wo es heisst: *Alii vero Judaei inridentes de harundine* (mit Rohr) *caput ei quassabant blasphemantes et dicentes: ave rex Judaeorum, ubi est pater tuus? veniat et eliberet te de cruce.* Auch in den Johannesacten des Leucius wird vorausgesetzt, dass Jesus bei der Kreuzigung mit Lanzenschäften und Rohrstäben geschlagen wird, denn der Herr sagt hier von sich: σταυροῦμαι καὶ λόγχαις νύσσομαι καὶ καλάμοις (s. meine Monarchian. Prologe S. 126). Weiter vermag ich die Spuren nicht zu verfolgen.

In den Constitutiones apostolicae ist Z. 13—29 übergangen (cf. p. 178, 3—5 Lagarde = XXXXVI, 11—30). Das ist nicht zu verwundern und ein Zeichen, dass der Überarbeiter sich des unkanonischen Charakters der Stelle bewusst war. Hat er doch auch II, 29 das Citat aus der Didache *Diligite odientes vos et orate pro maledicentibus vos et inimicum nullum habebitis,* ein Citat, das als Ausspruch des Herrn im Evangelium (*in euangelio dicit*) eingeführt wird, durch Mt 5, 44, 45 ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν u. s. w. (p. 3, 15) ersetzt.

II.
Die Frau im Männerbade.

Was für überraschende Einblicke in das Verhältnis zwischen der Didascalia und ihrer Überarbeitung in den Constitutiones apostolicae der Fund von Verona gewährt, dafür möchte ich noch ein Beispiel anführen. In beiden wird den Frauen verboten, Männerbäder zu benutzen: Did. VIII, 2 *Declina et balneum, ubi viri lavantur, quod superfluum est mulieri.* CA 12, 19 Περίϊστασο καὶ τὴν ἐν βαλανείῳ μετὰ ἀνδρῶν ἄτακτον γινομένην λοῦσιν. In der Didascalia wird noch besonders hinzugesetzt, dass selbst in dem Falle, wenn es in der Stadt oder dem Quartiere (*in civitate vel in regione*) kein Frauenbad gäbe, das Verbot befolgt werden solle. Dann aber folgt merkwürdigerweise eine Einschränkung des Verbots: Z. 9 ff. *Si autem non est balneum muliebre, quod utaris, et vis contra naturam cum viris lavari, cum disciplina et cum reverentia, cum mensura lavare. In talibus enim balneis non frequenter lavetur nec diu lavetur nec in meridie, sed etsi potest fieri nec per singulos dies.* Von dieser Einschränkung wissen die CA nichts. Hier heisst es vielmehr: Z. 25 ff. γυναικείου δὲ ὄντος βαλανείου εὐτάκτως μετὰ αἰδοῦς μεμετρημένως λουέσθω. μὴ περισσοτέραν δὲ λοῦσιν ποιείσθω μηδὲ πολλὴν μηδὲ πολλάκις μηδὲ ἐν μέσῃ τῇ ἡμέρᾳ, ἀλλ' εἰ δυνατόν, μηδὲ καθ' ἡμέραν.

Daraufhin hat der Herausgeber der Did. die Negation *non* gestrichen und aus *etsi* hat er *si* gemacht.

Es mag ja auf den ersten Blick befremdlich erscheinen, dass christlichen Frauen jemals auch nur bedingungsweise das gemeinschaftliche Baden mit Männern erlaubt gewesen sein solle. Aber nach unserer modernen Empfindung dürfen wir jedenfalls einen alten Text nicht corrigieren, es fragt sich, ob andere Gründe dazu nötigen.

Da ist es nun zunächst klar, dass von einer Verderbnis des lateinischen Textes keine Rede sein kann, sondern der Übersetzer hat es wirklich so gemeint, dass man, wenn es auch auf jeden Fall besser vermieden würde, doch unter Umständen das gemeinschaftliche Baden gestatten könne. Denn er begründet die bedingte Erlaubnis so: Z. 16 ff. *Hora autem sit tibi superflui* (*—flue* Codex) *illius balnei decima; oportet enim te constitutam fidelem ab omni parte oculorum aspectum et conventionem quae in tali balneo fit fugire.*

Das *balneum superfluum* ist uns bereits oben begegnet, es ist darunter das Baden der Frauen im Männerbad zu verstehen. Darauf bezieht sich dann wieder *in tali balneo*, welches natürlich nicht das Baden der Frauen schlechthin, sondern wie oben *in talibus balneis* eben nur ihr Baden in Männerbädern bezeichnen kann.

Ist daher der lateinische Text über allen Zweifel erhaben, so muss man sich dagegen gestehen, dass der Text der CA auch an sich betrachtet zu allerlei Bedenken Anlass giebt. Wie kommt der Verfasser dazu, den Fall, dass ein Frauenbad da ist, als einen besonderen einzuführen, ohne dass er vorher das Gegenteil angenommen hat? Ferner, wie kommt er dazu, dass er gerade für diesen Fall, dass die Frauen allein unter sich baden, die Forderung erhebt, dass das Baden gesittet, schamhaft und mit Mass geschehen solle? Warum nicht die gleiche Forderung für die badenden Männer? Auch die CA bestimmen die zehnte Stunde für das Baden der Frauen: 13, 1 ὥρα δέ σοι ἔστω τακτή, ἡ τῆς καιρολουσίας δεκάτη. Aber wie passt dazu die Begründung δεῖ γάρ σε πιστὴν οὖσαν ἐκ παντὸς καὶ πάντοτε τὴν πολυόφθαλμον περιεργίαν φεύγειν? Wessen Blicke soll die Frau im Frauenbade scheuen, wo die Männer ausgeschlossen sind? Das Unpassende des Badens der Frauen im Männerbade wurde weiter oben durch den Vergleich beleuchtet, dass die Frau doch auf der Strasse aus Schamgefühl ihr Antlitz verhülle, um es den Blicken der Männer zu verbergen: τὴν ἀπ' ἀλλοτρίων ἀνδρῶν ὄψιν μετὰ αἰδοῦς κρύπτουσα (12, 23). Da haben wir den entsprechenden Ausdruck zu der πολυόφθαλμος περιεργία: die müssigen Gaffer gehören ursprüng-

lich dem genus masculinum an. Der Verfasser der CA hat offenbar τῆϲ καιρολουϲίαϲ aus τῆϲ ἀκαιρολουϲίαϲ geändert, ohne sich um den entstehenden Widerspruch zu kümmern.

So führt auch die Betrachtung des Textes der CA zu dem Ergebnis, dass der Verfasser der Didascalia das gemeinschaftliche Baden der Geschlechter bedingungsweise zuliess. Man sieht aus der lateinischen Übersetzung, wie widerwärtig ihm die Sache ist, aber auch zugleich, dass er die bestehende Sitte höchstens einzudämmen, aber nicht zu brechen hofft. Inzwischen aber kam man weiter, und der Verfasser der CA durfte es wagen, die ärgerliche Indulgenz ganz fallen zu lassen.

[Abgeschlossen 1. November 1900.]

Ein aramäisches Fragment des Testamentum Levi.

Von **W. Bousset** in Göttingen.

Im Anschluss an die im zweiten und dritten Heft der Zeitschrift veröffentlichten Artikel über die Testamente der Patriarchen ist jetzt mitzuteilen, dass in der Jewish Quarterly Review 1900, 651—661 von L. Pass und J. Arendzen ein Fragment des Testamentes Levi in aramäischer Sprache veröffentlicht ist. Dieses Fragment gehört zu der bekannten Sammlung von Manuscripten, die Schechter aus Cairo nach England brachte, und deckt sich seinem Umfang nach mit Levi Cap. 11—13.

Während nun das vor einiger Zeit entdeckte hebräische Testament Naphthali von dem griechischen Text vollkommen abwich und eine secundäre Bearbeitung der Testamente repräsentierte, zeigt sich der aramäische Text bedeutend verwandter, so dass man den griechischen und aramäischen Text fast für zwei allerdings stark abweichende Zeugen desselben Textes halten möchte. Der aramäische Text differiert vom griechischen nicht viel mehr, als an vielen Stellen die armenische Übersetzung.

Sein Verhältnis zum griechischen Text ist in mancher Hinsicht der Beachtung wert. Schon vor der Entdeckung dieses Textes hatte man vor allem auf Levi 11[1] hingewiesen zum Beweise, dass der griechische Text aus einem semitischen Dialekt übersetzt sei. Die verschiedenen dort vorgetragenen Namenerklärungen waren nur so verständlich. Jetzt bringt der aramäische Text die gewünschte Bestätigung. Ich stelle die in Betracht kommenden Texte sich gegenüber. (Levi 10).

ἐκάλεσεν αὐτὸν	מררי
Μεραρί, ὅ ἐστιν	ארי מר לי
πικρία μου.	

[1] Siehe vor allem Charles Encyclopaedia Biblica I 240.

ἡ δὲ Ἰωχαβὲδ	יוכבד אמ[רת]
. . . ἐτέχθη ἐν	כדי ילידת לי
Αἰγύπτῳ, ἔνδοξος	ליקר לי לכבוד
γὰρ ἤμην τότε ἐμ-	לישראל
μέσῳ τῶν ἀδελφῶν μου	

Es ist schwer, sich bei der Gegenüberstellung dieser Sätze dem Eindruck zu verschliessen, dass sie erstmalig nicht griechisch geschrieben wurden. Eine dritte Namenerklärung liegt nur im griechischen Text vor: καὶ ἐκάλεσεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Γηρσάμ (גרשם), ὅτε ἐν τῇ γῇ ὑμῶν πάροικοι (גרים) ἦμεν. Wenn dazu in Cod. C hinzugefügt wird: Γηρσάμ γὰρ παροικία γράφεται, so fehlt diese nicht in der griechischen Übersetzung hinzugefügte Glosse in RO (P fehlt). — Ein viertes Beispiel bietet der aramäische Text allein. Er deutet (Levi 12) den Namen Amram (עמרם) darauf, dass Amram das Volk (עם) aus Ägypten durch seinen Sohn befreite.

Die verschiedenen Jahresdaten in Levi 11 und 12 sind in beiden Texten ziemlich übereinstimmend angegeben. An einem Punkt liegt eine bemerkenswerte Differenz vor. Nach dem griechischen Text soll Levi in seinem vierzigsten Jahr nach Ägypten hinaufgezogen sein. Der Text kann hier nicht richtig überliefert sein. Denn nach Juda 12 zählte Juda, der jüngere Bruder, bereits 46 Jahre beim Hinaufzug nach Ägypten und diese Zahl ist durch die daneben stehende Angabe καὶ ἑβδομήκοντα τρία ἔτη ἔζησα ἐκεῖ, und die andere, dass Juda im ganzen 119 Jahre gelebt habe (Juda 26) gesichert. Deshalb schlug bereits Dodwell[1] vor Levi 12 statt 40: 49 Jahre zu lesen. Der aramäische Text liest in der That 48 Jahre; eine Angabe, die ebenso gut passt, als die von Dodwell postulierte.[2] Dazu fügt der Aramäer die Angabe, dass Levi 89 Jahr in Ägypten blieb und insgesamt 137 Jahr lebte (vgl. Levi 19 Gr. Ex 6, 16). So hat also der aramäische Text an diesem Punkt sicher gegenüber allen Zeugen des griechischen Textes das ursprüngliche bewahrt. Um so bemerkenswerter ist es, dass er in der eben erwähnten dreifachen Angabe bis aufs Wort mit dem kleinen syrischen Fragment,

1 Bei Grabe, Spicilegium S. Patrum I², 369ª.

2 Nach Benjamin 1 wurde Benjamin im 100ten Jahre Jacobs (d. h. Jacob 101) geboren und im 12. Jahr Josephs. Josephs Geburt fällt demgemäss in das Jahr 89. Jacobs. Da Joseph nach Levi 12 im 118. Jahr Levis starb, selbst 110 Jahr alt Gen. 50, 22, so ist die Altersdifferenz zwischen Levi und Joseph 8 Jahre. Levi wurde also im Jahre Jacobs 81. geboren. Jacob war, als er vor Pharao stand, 130 Jahre, Levi 49 Jahre. So kann er beim Hinaufzug nach der Meinung des Verfassers 48 gewesen sein. Die Differenz von einem Jahr ist jedenfalls unbedeutend.

das sich gerade zu dieser Stelle der Testamente erhalten hat, übereinstimmt. Nur in den Zahlenangaben des Syrers liegen kleine Ungenauigkeiten vor. —

Weiter stimmt mit diesen Zahlenangaben des aramäischen Textes, dass er die Jokebed im 64. Jahr Levis, im 16. Jahr[1] nach dem Hinaufzug nach Ägypten geboren werden lässt. Denn 64—48 = 16.

Zu erwähnen ist endlich noch, dass in dem neuen Text die Daten des öftern nicht nur nach Jahren, sondern ganz in der Weise der Jubiläen nach Monaten (und Tagen) angegeben sind.[2]

Im aramäischen Text von Levi 13 ist mir aufgefallen, dass hier an den Stellen, an denen im griechischen Text vom νόμος die Rede ist, für νόμος die Weisheit eintritt (חוכמתה). Auch das macht den Eindruck grösserer Ursprünglichkeit.

Alles in allem verdient das aramäische Fragment aufmerksamste Beachtung. Es hat uns an einem Punkt sicher eine ursprünglichere Lesart als sämtliche Zeugen des griechischen Textes bewahrt. Es bestätigt die Hypothese, dass mindestens die Ausführungen von Levi 10 ursprünglich in einem semitischen Idiom geschrieben wurden. Ich wage nicht zu behaupten, dass der aramäische Text das Original und der griechische secundär sei. Aber mindestens scheint jener dem Original reichlich so nahe zu stehen, wie dieser. Zu einem abschliessenden Urteil wird man wohl kaum kommen, wenn nicht noch mehr Stücke des aramäischen Textes entdeckt werden sollten. — Aber fürs erste erschüttert ein Vergleich des aramäischen und griechischen Textes leider unser Zutrauen zu dem letzteren. Auch bei allen Hilfsmitteln, die wir zur Reconstruction der griechischen Texte besitzen, scheint die Hoffnung nun wieder mehr als je aussichtslos, die Grundschrift der Testamente in ihrer Ursprünglichkeit wieder herzustellen. Die Überlieferung unserer Schrift scheint noch weit grössere Schwankungen durchgemacht zu haben, als unsere bisher erhaltenen Texte es uns ahnen liessen.

---

1 Im Text lesen wir בשנת שת עש . . . . עלינה לארץ מצרים. Der griechische Text hat die Angabe nicht.

2 Als das Geburtsjahr Kahaths giebt der Grieche das Jahr 35 Levis an, der Aramäer das Jahr 34. Welche Überlieferung im Recht ist, kann nicht entschieden werden.

[Abgeschlossen 3. November 1900.] 25./11. 1900.

Ein Vorschlag.

Von **Heinrich Weinel** in Bonn.

Eine Zeitschrift, die, wie diese neu erscheinende, ein Sammelpunkt für Arbeiten werden will, deren Zweck es ist, irgendwie zur Erkenntnis der Entstehung des Christentums und seiner ältesten Geschichte beizutragen, kann dadurch besonders segensreich werden, dass sie solche Arbeiten nicht nur aufnimmt, sondern auch anregt. Sie sollte dazu helfen, die wissenschaftliche Thätigkeit auf dem Gebiet, dem sie sich gewidmet hat, zu organisieren, soweit das möglich ist. Man erschrecke nicht bei dem Worte „organisieren". Auch ich weiss, dass die besten Arbeiten nicht die werden, deren Themata man sich vorschreiben lässt oder auf der breiten Heerstrasse findet. Aber bei der wissenschaftlichen Arbeit ist das Ineinandergreifen der Einzelwerke nicht bloss eine Thatsache, sondern eine Notwendigkeit, soll das Gesamtwerk gefördert werden. Nun pflegt sich ein solches Ineinandergreifen gegenwärtig in zwei Fällen einzustellen: einmal, wenn ein sogenannter „Streit" ausgebrochen ist, und zweitens, wenn ein neuer Fund die Gemüter in Erregung bringt. Dann erleben wir jedesmal eine Hochflut von Broschüren und Büchern, die man zum Teil mit Geduld über sich ergehen, zum Teil, ohne hinzusehen, vorüberrauschen lässt, in der Gewissheit, dass sie nur wenig Wertvolles auf ihren Wogen mit sich führt.

Diese Art der Zusammenarbeit, die mit Naturnotwendigkeit vor sich geht, ist meist nicht sehr erspriesslich; jedenfalls sollte noch eine andere neben sie treten, zu der ich hier die Anregung geben möchte. Es sollten in dieser Zeitschrift Themata veröffentlicht werden, deren Bearbeitung sich irgend einem Forscher als notwendig oder wünschenswert herausgestellt hat, ohne dass er sie selbst unternehmen wollte und könnte. Dadurch würde manchem besonders der jüngeren Arbeiter auf unserem

Gebiet ein wichtiger und wertvoller Fingerzeig gegeben werden können. Auch für unsre wissenschaftlichen Vereine wäre es vielleicht sehr wertvoll, wenn ihnen hier Themata zugänglich gemacht würden, die ihrer Vereinstradition fern liegen und die auch nicht zu den üblichen wissenschaftlichen Problemen gehören, bei denen der Student in der Flut der Lectüre über den Gegenstand umkommt, ehe er bis zu dem Gegenstand selbst hinuntergetaucht ist.

Diese Themata denke ich mir meist entnommen aus gedruckten Werken, in deren Zusammenhang sie entweder ganz übersehen werden oder doch wenig beachtet stehen, während sie hier, an einer eigens für sie bestimmten Stelle besonders gedruckt, viel leichter Beachtung und Bearbeitung finden werden. Wenn jemand bereit sein sollte, auch eigene ungedruckte Themata hier zu nennen, so würde das auch sehr wertvoll sein können. Es wird sich empfehlen, ausser dem Thema selbst stets auch kurz die Absicht des Themas, gewöhnlich mit den Worten des Autors, dem es entnommen ist, anzugeben und vielleicht eine oder die andere wichtige Litteraturangabe dazu zu setzen. Vor allen Dingen werden Themata aus solchen Büchern wertvoll sein, die nicht der häufiger gelesenen theologischen Litteratur angehören.

Die Themata, die ich im folgenden anführen will, haben zwar die letzte Eigenschaft nicht, sondern stehen in Büchern von sehr bekannten theologischen Gelehrten; dennoch seien sie hier gegeben, um ihres Wertes willen und weil, wer einen Vorschlag macht, auch den ersten Schritt thun soll, ihn in Wirklichkeit umzusetzen.

1. Harnack hat in dem Vorwort zur zweiten Auflage des ersten Bandes seiner Dogmengeschichte versprochen, „die schwerfällige Gestalt dieses Buches“ (die Äusserung bezieht sich auf die vielen und ausgedehnten Anmerkungen mit ihrem kleinen und engen Druck) nur so lange bestehen zu lassen, als sie die Schwierigkeiten darstellt, von denen die Disciplin noch gedrückt wird. „Wenn sie gehoben sein werden — und sie liegen zum kleinsten Teil in der Sache —, werde ich freudig diese Form zerbrechen und dem Buch eine andere Gestalt zu geben versuchen.“ Man hilft Harnack dazu und thut der Sache einen grossen Dienst, wenn man diese Anmerkungen daraufhin untersucht, ob sie nicht für eine monographische Behandlung den Stoff liefern. Die langen und besonders störenden werden sich meist als trefflich geeignet beweisen. Ich mache besonders auf die Anmerkung zu Seite 102 ([3]1894, S. 92 f. [2]1887) aufmerksam, die die interessante Beobachtung der „Produktion von evangelischen Thatsachen“ ausführt. Es würde sich empfehlen, bei

der Zusammenstellung des Materials von den kanonischen Evangelien einmal zunächst abzusehen und sich bei der Behandlung des Themas *„Die Produktion evangelischer Thatsachen im Urchristentum“* an die von Harnack gemachte Beobachtung zu halten: „Aus dem Barnabasbrief, Justin, II Clemensbrief, Papias, dem Hebräer-, Petrus- und Ägypterevangelium lässt sich eine Reihe von ‚Thatsachen‘ der evangelischen Geschichte zusammenstellen, die in unseren synoptischen Berichten keine Parallele haben und sicherlich legendarisch sind.“ Man mag a. a. O. das weitere selbst lesen. Ich will nur noch auf eine von Harnack nicht berührte Stelle aufmerksam machen, die bei Ignatius im Epheserbrief (19 f.) steht. Hier liest man auch deutlich, weshalb solche Umbildungen und Neuschöpfungen vor sich gehen konnten: man erlebte sie als Offenbarungen (20, 1). Andere derartige Neubildungen sind auch tendenziös.

Von Themen, die Harnack ausdrücklich als solche nennt, die aber sehr umfangreich sind und von denen das zweite sich auch in einzelnen Teilen behandeln lässt, nenne ich noch:

2. „*Ob und welchen Anteil die jüdisch-alexandrinische Religionsphilosophie an der Entwickelung der griechischen Philosophie im 2. und 3. Jahrhundert gehabt hat.* Die Beantwortung dieser Frage wäre von höchstem Belang.“ I 3 1894 S. 118.

3. „Eine *Untersuchung der jüdisch-griechisch-christlichen Gnomen- und Sittenregeln-Litteratur*, anhebend bei der alttestamentlichen Weisheitslehre einerseits und den stoischen Sammlungen andrerseits, nun über die alexandrinischen und evangelischen Gnomen hinwegschreitend bis zur Διδαχή, den paulinischen „Haustafeln“, den Sibyllensprüchen, Phokylides, den neupythagoräischen Regeln und bis zu den Gnomen des rätselhaften Xystus (Sextus), ist eine noch ungelöste Aufgabe. Auch die Sittenregeln pharisäischer Rabbi's wären herbeizuziehen.“ I 3 1894 S. 145.

4. Ein anderes Thema von viel geringerem Umfang nennt Harnack in seiner neuesten Veröffentlichung: Das Magnificat der Elisabet (Luc. 1, 46—55) nebst einigen Bemerkungen zu Luc. 1 und 2. Sitzungsberichte der k. pr. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1900 XXVII. S. 5: „Es wäre eine schöne Aufgabe, einmal zusammenzustellen, *wie oft und mit welchen Mitteln, allein im Bereich des Neuen Testaments, die exegetische und historische Tradition Pronomina und unbestimmte Personen bestimmt determiniert hat.* Schon Bengel hat an etwa einem Viertelhundert Stellen den Namen Jesus zu streichen geraten.[1] Alle diese Fälle

[1] Vgl. Nestle, Einführung in das Griechische Neue Testament, Göttingen 2 1899 S. 201.

sind harmlos, und die Ergänzung ist sachlich zutreffend, weil aus richtiger Exegese geflossen. So ist auch an unserer Stelle (Lc. 1, 46) das „Ἐλισάβετ“ sachlich richtig; aber „Μαριάμ“ ist sachlich falsch, ebenso wie es exegetisch falsch ist, auf Grund von Lc. 24, 34 den nicht näher bezeichneten zweiten Emmaus-Jünger mit Origenes für Petrus zu halten (der erste ist im Texte genannt: Kleopas), oder gar auf Grund einer alttestamentlichen Stelle (!) den Namen des reichen Mannes in der Lazarus-Parabel als „Finees“ zu ermitteln. Und doch sind diese Fälle und ähnliche noch verzeihlich gegenüber den anderen, in denen die Namen aus freier Hand erfunden worden sind: die Namen der Weisen aus dem Morgenland, der beiden Schächer, des Hauptmanns unter dem Kreuz, des Hauptmanns der Grabeswache u. s. w.“

5. F. Kattenbusch hat in dem zweiten, soeben erschienenen Teil seines grossen Werkes über das apostolische Symbol gleichfalls hier und da auf noch zu lösende interessante Aufgaben hingewiesen. So sagt er auf S. 493, Anm. 20:

„*Die Motive und Formen des Doketismus* sind noch näher zu untersuchen, als bisher geschehen ist.“ — „Ich brauche nicht festzustellen, ob es ‚vor 100‘ Ebionismus und Doketismus gegeben habe oder nicht. Man hat örtlich zu unterscheiden, vor allem auch sind jene Begriffe keine schlechtweg einheitlichen. Es hat naiven und spekulativen Doketismus gegeben, absoluten und partikulären. Man hat zum Teil wohl nicht die σάρξ überhaupt beanstandet, wo man das πάθος doch nicht eigentlich ‚real‘ fasste.“

6. „Ich möchte hier nur von neuem *die Frage nach dem Alter jener schönen, ergreifenden Dankgebete, deren die (apostolischen) Konstitutionen mehr als eines enthalten,* angeregt haben.“ S. 536 f. Herbeizuziehen sind für diese Untersuchung, wie Kattenbusch vorher ausführt, Stellen bei Justin und besonders bei Clemens Romanus. Weiter kommt in Betracht, dass Clemens vielleicht ein hellenistischer Jude war, wie das Lightfoot feststellen zu können meinte, und neuerdings Nestle (vgl. das zweite Heft dieser Zeitschrift). „Sollte das Dankgebet der Liturgie auf ein jüdisches Formular zurückgehen (oben S. 351, Anm. 8), so könnte Clemens ja noch irgendwie von letzterem beeinflusst sein.“ Verglichen werden müssten vor allem die Gebete in der spätjüdischen Litteratur, besonders in Tobit und in den Maccabäerbüchern. Überhaupt wären Arbeiten auf dem Gebiet der altchristlichen Liturgie sehr erwünscht. Es existiert von protestantischer Seite fast nichts darüber, und doch ist dies Gebiet nicht nur interessant, sondern auch für die Erforschung des

religiösen Lebens in der Gemeinde wie für die Erforschung ihrer Beziehung zum Judentum ungemein wichtig.

Um nun auch aus dem Buch von Kattenbusch ein Thema anzuführen, das dem letzten von Harnack gestellten analog ist, citiere ich noch von S. 544:

7. „Es muss noch einmal eigens untersucht werden, *wie weit es von besonderer Bedeutung ist, ob Paulus in konkretem Zusammenhang Jesus das Prädikat* χριστός *oder* υἱὸς τοῦ θεοῦ *oder* κύριος *in titelmässiger Weise giebt.* Auch wenn er einfach von ‚Χριστός' spricht, wo gewiss der nächste Eindruck ist, dass er das Wort als Eigenname verwende, scheint es mir doch mindestens so zu stehen, dass er selbst eine Empfindung für den Wortsinn hat und meint bei den Lesern voraussetzen zu können. Die älteste Christenheit ist eben viel mehr in spezifischem Sinne „Messiasgemeinde" gewesen, als wir uns noch gemeinhin vorstellen." Weitere Bemerkungen über dies Thema finden sich noch hier, S. 544/5, und später S. 550 ff.

Ich begnüge mich heute mit dieser Siebenzahl von Aufgaben, die den Blick in weite Arbeitsgebiete lenken können. Ich hoffe, dass der verehrte Herr Herausgeber, meinem Vorschlag folgend, einen Platz in seiner Zeitschrift für noch recht viele Themata bereitstellt und dass sowohl durch Beiträge der so entstehenden Rubrik als durch ihre Ausbeutung notwendige und interessante Aufgaben, die jetzt unbeachtet beiseite liegen, ans Tageslicht gezogen und bearbeitet werden zum Segen für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums.

[Mit diesem Vorschlage bin ich völlig einverstanden. Es ist in der That ein Jammer, zu sehen, wie jahraus jahrein zahlreiche Programme, Dissertationen und Aufsätze sich mit vollkommen unfruchtbaren Untersuchungen abquälen, weil die Wahl des Themas verfehlt oder das Problem verkehrt angefasst ist. Viel gute Arbeit und viel guter Wille zur Arbeit geht so verloren. Daher ist es ein dringendes Bedürfnis, dass Gelehrte, denen mehr Probleme aufstossen, als sie bewältigen können, die Aufgaben bekannt geben, deren Lösung ihnen wünschenswert erscheint. Wer sucht, findet sie auch in den grossen Werken. Aber es ist nicht unpraktisch, wenn sie auch ans Licht gezogen werden, und soweit der Raum dazu reicht, stelle ich die Blätter gerne zur Verfügung. E. P.]

[Abgeschlossen am 13. November 1900.]

Bibliographie.

ACHELIS, H., Die *Martyrologien*, ihre Geschichte u. ihr Wert. VIII. 247. 4°. [Abhandl. d. kgl. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse III, 3.] Berlin, Weidmann. M. 16.

ALBRECHT, L., Die ersten 15 Jahre d. christl. Kirche. XI. 276. München, Beck. M. 3.

ARISTEAE ad Philocratem epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis. L. Mendelssohn schedis usus ed. *P. Wendland.* XXXII. 229. Lipsiae, Teubner. M. 4.

BAEDEKER, K., Palästina u. Syrien. 5. Aufl. Leipzig, Baedeker. M. 12.

BAKEL, H. A. van, De compositie van den Pastor Hermae. I. D. VIII. 192 + VIII. Amsterdam.

BALJON, J. M. S., Commentar op het evangelie van *Mattheus.* XXVIII. 435. Groningen, Wolters.

BECK, A., Der Prolog d. Lukasevangeliums. Eine exegetische Studie. Pr. 47. Amberg.

BERNFELD, S., Der *Talmud*, sein Wesen, seine Bedeutung u. seine Geschichte. IV. 120. Berlin, Calvary. M. 1, 20.

BIGGS, C. R. D., The epistles of Paul the Apostle to the Thess., Cor., Gal. Rom. and Philipp. explained. 190. London, Methuen. sh. 1, 6.

BIRD, R., Paul of Tarsus. 528. London, Nelson. sh. 6.

BLASS, F., Textkritische Bemerkungen zu *Matthäus.* [Beiträge z. Förderung christl. Theologie IV, 4. S. 1—45.] Gütersloh, Berthelsmann. M. 1, 60.

BORDES, G., L'apologétique d'*Origène* d'après le *Contre Celse.* I. D. 79. Cahors.

BORDREUIL, P., La personne de Jésus dans les Evangiles. I. D. 87. Montauban.

BOWEN, W. E., The dates of the *Pastoral Epistles.* Two Essays. 62. London. Nisbet. sh. 2, 6.

CARY, G. L., Synoptic Gospels. Chapter on Text-critism of the New Testament. 410. London, Putnam's Son. sh. 7, 6.

CHRIST, W., Philologische Studien zu *Clemens Alexandrinus.* 74. 4°. [Aus d. Abhandlungen d. kgl. bayerischen Gesellsch. d. Wissenschaften]. München, Franz. M. 3.

CONRADY, L., Die Quellen d. kanonischen Kindheitsgeschichte Jesus. Ein wissenschaftl. Versuch. X. 342. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 8.

CORNISH, H. P., Notes on the *Acts of Apostles.* With introduction, map and full notes. 4. London, Evans. sh. 10.

COSTELLOE, B. F. C., The *Gospel story* with a map of the Holy Land in the time of our Saviour. II. 435. St. Louis, Herder. $ 1, 60.

DAUBNEY, W. H., The use of *Apocrypha* in the Christian Church. VI. 120. Cambridge, Univ. Press.

DEEMS, C. F., The Gospel of common sense, as contained in the canonical Epistle of James. XII. 322. New-York, Ketcham.

DELORD, G., Essai de critique du texte *Jean* XVIII, 12—28. I. D. 47. Cahors.

DICK, K., Der schriftstellerische *Plural* bei *Paulus*. IV. 170. Halle, Niemeyer. M. 3, 60.

DRUMMOND, J., The Epistles of Paul the Apostle to the Thess., Cor., Gal., Romans and Philippians. 402. London, Putnam. sh. 7, 6.

EARLY CHRISTIAN CHURCH HISTORY. Lectures on the lives and times of the Christian Fathers from the Apostolic age to A. D. 430. Popular edit. XII. 502. London, Thynne. sh. 2, 6.

EDERSHEIM, A., Life and times of Jesus the Messiah. 2 vls. 1570. London, Longmans. sh. 12.

FARRAR, F. W., Life of Lives: Further Studies in Life of Christ. XV. 580. London, Cassell. sh. 15.

FRIEDLÄNDER, M., Der *synagogale Gottesdienst* nach der Bibel, dem Talmud u. den Aussprüchen der Weisen in Israel. 39. Bilin. M. —, 70.

FRIEDMANN, M., Die *Toseftoth* zu den Mischnatractaten des Seder-Moëd. II. Teil: Pesachim, Schekalim, Joma, Sukah. Mit Einleitung u. Commentar (in hebr. Sprache). 193. Wien. M. 2.

GALL, A. v., Die *Herrlichkeit Gottes*. Eine biblisch-theologische Untersuchung ausgedehnt über das Alte Testament, die Targume, Apokryphen, Apokalypsen u. d. Neue Testament. V. 109. Giessen, Ricker. M. 3, 20.

GOODSTEAD, G. L., Israel's *messianic hope* to the time of Jesus. London, Macmillan. sh. 6.

GORE, Ch., St. Paul's Epistle to the *Romans*. Vol. II. London, Murray. sh. 3, 6.

GRASSMANN, R., Das *Leben Jesu* nach wissenschaftl. Feststellung von Ort u. Zeit. XIV. 53. Stettin, Grassmann. M. —, 50.

DERS., Die Geschichte des *Gottesreichs* nach streng wissenschaftlicher Feststellung. 2 Bde. XVI. 886. M. 8.

GRAWERT, F., Die Bergpredigt nach Matthäus auf ihre äussere u. innere Einheit mit Berücksichtigung d. genuinen Verhältnisses der Seligpreisungen z. ganzen Rede unters. u. dargestellt. 77. Marburg, Elwert. M. 1,20.

GREGORY, C. R., Textkritik des Neuen Testamentes. I. Bd. VI. 478. Leipzig, Hinrichs. M. 12.

GRIMONT, F., Les premiers siècles du Christianisme. 304. Tours, Mame.

GROENINGS, J., History of the *passion* of our lord Jesus Christ. XII. 435. St. Louis, Herder. $ 1, 60.

GUNNING, J. H., Het boek de toekomst. De *openbaring van Johannes* vor de gemeente des Herren toegelicht. Utrecht, Kemink.

GUTJAHR, F. S., Die Briefe des hl. Apostels Paulus erklärt. I. Die zwei Briefe an die *Thessalonicher* u. d. Brief an die *Galater*. 1. Heft. VII. 95. Graz, Styria. M. 1, 95.

GUYONNAUD, J., St. Paul à Ephèse. I. D. 60. Cahors.

HARNACK, A., Das *Magnificat* der Elisabeth (Luc. 1, 46—55). Mit einigen Bemerkungen über Luc. 1 u. 2. [Sitzungsberichte d. kgl. Akademie d. Wissensch. z. Berlin.] 19. Berlin, Reimer. M. 1.

HARRIS, J. R., *Gospel of the XII. Apostles* with the Apocalypse of each of them. 39 + 21. London, Clay. sh. 5.

HAYMAN, H., The *epistles* of the New Testament. An attempt to present them in current and popular idiom. 576. London, Black. sh. 3, 6.

HEIDENREICH, J., Das *Neue Testament bei Cyprian* verglichen mit dem Vulgatatext. Eine textkritische Untersuchung zu den heil. Schriften des Neuen Testaments. 148. Bamberg, Schmidt. M. 2, 58.

HEINRICI, C. F. G., Der *zweite Brief an die Korinther*. 8. Aufl. mit einem Anhang: Zum Hellenismus des Paulus. VIII. 463. [Kritisch-exegetischer Kommentar über das N. T. VI.] Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 6, 20.

HEURTIER, B., Le Dogme de la *trinité* dans l'épître de St. *Clément* de Rome et le pasteur d'*Hermas*. I. D. 71. Lyon.

HOOD, J. W., The plan of the *Apocalypse*. XIV. 192. York Pa., Anstadt. $ 1, 50.

JACOBUS, M. W., A problem in New Testament *criticism*. VI. 285. New-York, Scribner.

JACOBY, A., Ein neues *Evangelienfragment*. V. 55. Mit 4 Lichtdrucktafeln. Strassburg, Trübner. M. 4.

JOSEPHUS, FLAVIUS, Jüdische *Altertümer* übersetzt u. mit Einleitung u. Anmerkungen versehen von H. Clementz. II. B. XI—XX. Nebst Namenregister. 724. (Bibliothek d. Gesamtlitteratur d. In- u. Auslandes Nr. 1368—1380). Mit 1 Tafel u. 2 Stammbäumen. Halle, Hendel. M. 3.

KENNEDY, J. H., Second and third Epistle of St. Paul to *Corinthians*. 230. London, Methuen. sh. 6.

KÖNIG, E., Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die biblische Literatur. Komparativisch dargestellt. VI. 420. Leipzig, Dieterich. M. 12.

KUKULA, R. C., *Tatians* sog. Apologie. Exegetisch-chronologische Studie. III. 64. Leipzig, Teubner. M. 2, 40.

LEPINE, J. F., Ministers of Jesus Christ. Study of Ante-Nicene Literature. 244. London, Longmans. sh. 6.

LEWIS, A. S. and M. D. GIBSON, Palestinian Syriac texts from palimpsest fragments in the Taylor-Schechter collection. XXIII. 111. London, Clay. sh. 10, 6.

LISCO, H., Vincula Sanctorum. Ein Beitrag zur Erklärung der *Gefangenschaftsbriefe* des Apostels Paulus. IV. 159. Berlin, Schneider. M. 3.

LUCOCK, H. M., The special characteristics of the *four Gospels*. 294. London, Longmans. sh. 6.

MCNAIRN, J. H., The Apocalypse: a dissertation thereon. 249. New-York, Revels.

MONNIER, J., La première épître de l'apôtre *Pierre*. Commentaire. 357. Mâcon.

MOULE, H. C. G., Ephesian studies: expository readings on Epistle of St. Paul to the *Ephesians*. 352. London, Hodder u. Stoughton. sh. 5.

NICOLL, W. R., The Expositors Greek Testament. Vol. II. 954. London, Hodder and Stoughton. sh. 28.

PLUMMER, A., A critical and exegetical commentary on the Gospel of St. *Luke*. 3 ed. 680. Edinburgh, Clark. sh. 12.

POPPELAUER, M., Die jüdische Tradition. Reihenfolge der jüdischen Lehrer u. Weisen von Urbeginn der jüd. Lehrer bis 1650. VI. 46. Berlin, Poppelauer.

POTT, A., Der abendländische Text der Apostelgeschichte u. d. Wir-Quelle. IV. 88. Leipzig, Heinrichs. M. 3.

RÉVILLE, J., Le *quatrième évangile*. Son origine et sa valeur historique. VIII. 123. Paris, Leroux.

RHEES, R., *Life of Jesus* of Nazareth. A study. XV. 320. New-York, Scribner. $ 1, 25.

RIGGENBACH, E., Das Zeugniss des Apostels Paulus von der Auferstehung Jesu Christi. Vortrag. 15. Neukirchen. M. —, 25.

RITSCHL, A., Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung. 2. Bd. Der biblische Stoff der Lehre. 4. Aufl. VI. 381. Bonn, Marcus. M. 6.

ROBERTSON, F. W., Reden über d. *Korintherbriefe.* Mit e. Vorrede v. P. Drews. 2. Aufl. XII. 450. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 4.

ROBINSON, C. H., Studies in the *character of Christ.* 146. London, Longmans. sh. 3, 6.

RUTHERFORD, W. G., St. Paul's Epistle to the Romans translated with analysis. XV. 72. London, Macmillan. sh. 3, 6.

SCHLATTER, A., Verkanntes Griechisch. [Beiträge zur Förderung christl. Theologie. IV. 4. S. 46—84]. Gütersloh, Berthelsmann. M. 1, 60.

SCHMITT, V., Die Verheissung der *Eucharistie* (Joh. VI) bei den Vätern, historisch-kritisch dargestellt. 1. Buch. Grundlegung u. patristische Literatur bis Constantin einschliesslich der alexandr. Schule. VI. 121. Würzburg, Göbel. M. 2.

SCHNEDERMANN, G., Das *Judentum in den Evangelien.* Eine Einführung in d. geschichtl. Verständnis der Lehre Jesu. 2. mit e. neuen Einführung vers. [Titel] Auflage. VIII. 282. Leipzig, Hinrichs. M. 3.

SCHULTEN, A., Die *Mosaikkarte von Madaba* und ihr Verhältnis zu d. ältesten Karten u. Beschreibungen d. hl. Landes. Mit 3 Kartenbildern u. 1 Figurentafel. III. 120. 4°. [Abhandlungen d. kgl. Gesellschaft d. Wissensch. zu Göttingen, ph.-hist. Kl. IV, 2.] Berlin, Weidmann. M. 10.

STAVE, E., *Mattheus*-evangeliet utlagdt för bibelläsare. 575. Upsala.

STOSCH, G., Die Wirksamkeit des hl. Geistes in der apostolischen Zeit und in der Gegenwart. Vortrag. 27. Gütersloh, Berthelsmann. M. —, 40.

STURM, W., Der Apostel Paulus und die evangelische Überlieferung. II. Teil. 39. 4°. Pr. Berlin, Gärtner. M. 1.

TALMUD, D. BABYLONISCHE, hgg. nach d. editio princeps (Vened. 1520—1523) nebst d. Varianten d. späteren von S. Lorja u. J. Berlin revidierten Ausgabe u. d. Münchener Handschrift, möglichst wortgetreu übers. u. mit kurzen Erklärungen vers. v. *L. Goldschmidt* II, 3. Des Traktates Pesaḥim (über d. Pesaḥfest) 1. Hälfte (S. 341—584.) Berlin, Calvary. M. 15, 50.

TAYLOR, C., Appendix, to *sayings of the Jewish Fathers*, containing a catalogue of MS and notes on the text of Aboth. VI. 183. London, Macmillan.

TERRIEN, J. B., La *mère de dieu* et la mère des hommes d'après les pères et la théologie. I, 2. 434. Paris, Lethellieux.

THUDICHUM, F., Kirchliche Fälschungen IV—VI. S. 285—512. Berlin, Schwetschke. M. 4.

TITIUS, A., Die neutestamentliche *Lehre v. d. Seligkeit* und ihre Bedeutung für d. Gegenwart. 3. Teil. D. Johanneische Anschauung unter d. Gesichtspunkt d. Seligkeit dargestellt. VIII. 143. Tübingen, Mohr. M. 3, 20.

VLIET, J. VAN DE, Van de *oude Kerk.* Drie voorlezingen. 86. Utrecht, Breijer.

VÖLTER, D., Die Visionen d. *Hermas*, die Sibylle u. Clemens v. Rom. Ein Beitrag zur Gesch. d. altchristl. Literatur. 54. Berlin, Schwetschke. M. 2.

WEBER, A., Die römischen *Katakomben.* 2. Aufl. 167. Regensburg, Pustet. M. 1, 20.

WEISS, B., Die drei *Briefe* d. Apostels *Johannes*. Von der 5. Aufl. an bearbeitet. III. 195. [Kritisch-exegetischer Commentar über d. N. T. XIV]. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 3, 20.

WEISS, J., Die Predigt Jesu v. *Reiche Gottes*. 2. Aufl. VIII. 214. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 5.

WENDT, H. H., Das *Johannesevangelium*. Eine Untersuchung seiner Entstehung u. seines geschichtl. Wertes. VI. 239. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 6.

WHELDON, F. J., The Holy Spirit. Studies in the fourth Gospel. 302. London, O'Brien Owen.

WILLRICH, H., Judaica. Forschungen zur hellenistisch-jüdischen Geschichte u. Litteratur. XII. 184. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. M. 5, 60.

ZAHN, TH., Einleitung in d. Neue Testament. 2. Aufl. II Bd. IV. 659. Leipzig, Deichert. M. 13, 50.

DERS., Forschungen z. Gesch. des neutestamentl. Kanons u. d. alten christl. Litteratur VI. [I. Apostel u. Apostelschüler i. d. Provinz Asien. II. Brüder u. Vettern Jesu]. IV. 372. Leipzig, Deichert. M. 10.

AMERICAN JOURNAL of Theology, The. 1900, 2: Ince, The permanent influence of *Neoplatonism* upon Christianity. Bewer, The history of the N. T. *Canon* in the *Syrian* Church. II.

3: Harris, Did Judas really commit suicide?

ANALECTA BOLLANDIANA 1900, 1: Nau, Les *martyres* de S. Léonce de Tripoli et de S. Pierre d'Alexandrie d'après les sources syriaques.

ANNALES de Philosophie chrétienne 1900, Avril: Calippe, La *loi de croissance* dans l'église et dans l'histoire d'après l'apôtre *S. Paul*.

ARCHIV f. Cat. Lexikographie XI, 4 (S. 467 f.). Weyman, Neue Traktate Novatians. (S. 545|76) Weyman, D. tractatus Origenis de libris ss. scripturarum ein Werk Novatians.

BESSARIONE, Il. 1900, Marzo-Aprile: I *iscrizione cristiane* di Alessandria d'Egitto.

BIBLIOTHECA SACRA 1900, July: Bosworth, The period of doubt among the friends of Jesus. A study in the life of Jesus.

BULLETIN de correspondance hellénique XXIII, 7: Laurent, *Delphes* chrétiens.

BULLETINO, Nuovo, di archeologia cristiana V, 3. 4. Manfredi, Piano generale delle antichità di *Madaba* (tav. VII). Crostarosa, Le *basiliche* cristiane.

CLASSICAL REVIEW, The. 1900, July: Haverfield, The *Census* of Sulpicius *Quirinus*.

COMPTES rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et de belles lettres. 1900, Mars-Avr.: Omont, Un très ancien *MS. grec* de l'Évangile selon S. *Matthieu* récemment acquis pour la Bibliothèque Nationale.

DEUTSCH-EVANG. BLÄTTER, XXV, 7: Lamparter, Die Stellung der christl. *Kirche* zu der *sozialen Frage* in den 4 ersten Jahrh.

DUBLIN RERIEW, 1900, Apr.: Kent, The Syrian *testament* of our *Lord*. Campbell, A noble christian family in Rome under pagan emperors.

EXPOSITOR, The. 1900, Apr.: Ramsay, Historical *commentary* on the Epistles to the *Corienthians*. Harris, A further note on the *names* of the *two robbers* in the Gospel.

May: Ramsay, St. *Paul* on the *marriage*. Carr, The first act of the Apostles: The *election* of *Matthias*. Dawson, The *nature* of *Christ*.

Juny: Findlay, The letter of the Christian Church to St. Paul. McGregor, Christ's three judges: 1 *Caiaphas*. Lewis, The earlier home of the *Sinaitic Palimpsest*. Allen, The *original language* of the Gospel according to St. *Mark*.

July: White, A point in the *Christology* of first *Corinthians*. McGregor, Christ's three judges. 2. *Pilate*. Milligan, On the *Lukan* interpretation of *Christ's death*.

Aug.: Ramsay, A second fixed point in the *Pauline Chronology*. McGregor, Christ's three judges: 3. *Herode*.

Sept.: Scott, The *Gospel* according to *Paul*, its character and sources. Margoliouth, The *bible* of the *Jews*.

Expository Times, The. 1900, March: Lambert, The heathen and future probation. Moulton, The Iranian background of *Tobit*. Reid, The missionary methodes of the Apostles. [Miscellen: Allen, The dependance of the S. Mathew upon S. Mark. Drummond, Note on Phil. 4, 10—19. Nestle, „Foxes have holes." The hebrew *Sirach* by Schechter, Margoliouth. Nestle, Mt 27, 46 and Mc 15, 34 in Codex D].

April: Workman, A new date-indication in Acts. [Miscellen: The quotation in Mt 15, 9 a. Mc 7, 7 by Nestle, Swete. Margoliouth, The non-biblical literature of the Jews. Lambert, Note on Phil 4, 10—19. Poynder, Mt 3, 11. On Mc 15, 34 in Cod. D by König, Nestle.]

May: Hommel, The apocalyptic origin of the „*Son of Man*". Forrest, Did Jesus *pray* with his disciples? Reid, The missionary methods of the Apostles. [Miscellen: Nestle, Act 7, 22; Mt 5, 22. Dimont, The source of S. Luke's Gospel of the infancy. Spence, The diverse punctuation of Gal 2, 20. Drummond, Note on Phil 4, 10—19. Davis, The practise of the sermon on the mount. Schechter, The hebrew Sirach.]

June: Reid, The missionary methods of the Apostles. [Miscellen: Taylor, The wisdom of Ben Sira. Nestle, The 7 words from the cross; Lc 23, 43. Allen, Did Mt and Lc use the Logia? Margoliouth, The date of the Talmud and the Cairene Ecclesiasticus.]

July: Reid, The missionary methods of the Apostles. Banks, A note on Pauline and Johanine doctrine. [Miscellen: Sanday, A play for the Logia. Wright, Oral teaching. Palmer, Mc 1, 2. Souter, The sevenfold grace of the Holy Spirit. Horwill, Christ and the Old Testament. Stewart, Did Christ pray with his disciples? Fisher, Ignatius ad Romanos.]

August: Falconer, The early visits of St. Paul to Jerusalem. Reid, The missionary methods of the Apostles. [Miscellen: Bacher, The date of the composition of the Talmud. Schechter, The hebrew Sirach.]

September: Cross, S. Luke and Josephus. Reid, The missionary methods of the Apostles.

Etudes publiées par la comp. de Jésus 1900, Avr. Prat, l'idée-mère de la Théologie de St. Paul.

Hermes, 1900, 2. u. 3, Niese, Kritik der beiden Makkabäerbücher nebst Beiträgen z. Gesch. d. makkab. Erhebung. I. II. [Auch separat: IV. 114. Berlin, Weidmann. M. 2, 40.]

Historisches Jahrbuch hgg. von d. Görresgesellsch. XXI, 1. Koch, Z. Gesch. d. Bussdisziplin u. d. Bussgewalt i. d. oriental. Kirche.

2/3: v. Dunin-Borkowski, Studien z. ältest. Literat. über d. Ursprung d. Episcopates.

Jewish Quarterly Review, The. 1900, Apr. Schechter, Some rabbinic parallels to the N. T.

July: Pass and Arendzen, Fragments of an aramaic text of the testament of Levi. Krauss, E. jüd. Legende v. d. Auffindung des Kreuzes.

Journal des Savants, 1900, May: Omont, MS grec de l'Évangile selon S. Mt. en lettres onciales d'or sur parchemin pourpré récemment acquis pour la Bibliothèque Nationale.

The Journal of Theological Studies I, 3. Crum and Kenyon, Two Chapters of St. John in Greek and middle Egyptian. Haverfield, On the cτρατηγοί of Philippi. Turner, Chapters in the history of Latin MSS. Leake, Codex Bezae and Cod. 1071. Brightman, The marginal Notes of lections.

4: Sanday, S. Paul's equivalent for the kingdom of heaven. Sollertinsky, The death of S. John the baptist. Turner, The early episcopal lists. Ders., Latin lists of the canonical texts. I. The Roman council under Damasus 382. Ders., On πλήρης in St. John 1, 14. Taylor, The wisdom of Ben Sira.

Katholik LXXX [3. F. XXI], 1. Apr. Brüll, D. 7 letzten Worte Jesu. Paulus, Martyrologium u. Brevier als histor. Quellen.

Juni: Weber, Erklärung v. Gal. 2, 6a.

2: Aug.: Künstle, Zwei Dokumente d. altchristl. Militärseelsorge.

Monatshefte f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenthums. XLIV (NF. VIII), 3: Assmussen, D. Adlergesicht im 4. Esrabuch.

4: Maass, D. Maccabäer als Heilige.

Nachrichten v. d. kgl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen. 1900, 1: Bonwetsch, D. apokryphe „Leiter Jakobs".

Neue kirchl. Zeitschrift XI, 5 u. 6: Zahn, Neue Funde aus d. alten Kirche.

6: P. Ewald, „Darum soll d. Weib eine Macht auf dem Haupte haben um der Engel willen".

New World 1900, March: Briggs, The date of the Epistle of S. Paul to the Galat. Warschauer, From Paul to John.

June: Peabody, The teaching of Jesus concerning the rich.

Orientalistische Literaturzeitung III, 6: W. M. Müller, Z. Sirachproblem.

Philologus LIX, 2: Nestle, Z. neuen Philoausgabe.

Presbyterian and Reformed Review 1900, July: Wilson, Ecclesiasticus. Falconer, The holy Spirit in the early apostolic Age.

Proceedings of the Society of Biblical Archeology. XXII, 2: Crum, Notes on the Strassburg Gospel fragments.

3: Legge, The word Armaggedon. 4: Cheyne, The word Armaggedon.

Protestant. Monatshefte 1900, 4: Pfleiderer, Z. neutest. Ethik. Karo, Versuch über Jac. 2, 18.

5: Mehlhorn, Versuch über Jac 2, 18.

Rendiconti della R. Accademia dei Lincei IX, 3. 4: Guidi, Il teste copto del testamento di Abramo. Ders., Il testamento di Isaaco et il testamento di Giacobbe.

Revue bénédictine 1900, Juillet: Morin, L'origine des Canons d'Hippolyte. Ders., La liste épigraphique des travaux de S. Hippolyte au Musée du Latéran.

REVUE BIBLIQUE internat. 1900, 2: Rose, Études évangel. III. Fils d'hommes et fils de dieu. van Hoonacker, L'auteur du IVe év. Hyvernat, Un fragm. inédit de la vers. sahid. du N. T. Eph. 1, 6—2, 8^{b}. Batiffol, Le soit disant testament du N. S. J. Chr. Lévesque, Un MS. de l'apocalypse au séminaire de S. Sulpice.

3. Condamin, Études sur l'Ecclés. Calmès, Études sur le prologue du IVe évangile.

REVUE CHRÉTIENNE XII, 1 u. 2: Stapfer, La traduction protestante française du N. T.

REVUE D'HISTOIRE ECCLÉSIASTIQUE I, 1: Ladeuze, L'épître de Barnabé I. Funk, Pseudo-Ignace.

2: Camerlynck, La question Johannine. Ladeuze, L'épître de Barnabé II. Voisin, La doctrine christologique de S. Athanase.

REVUE DE L'HISTOIRE des religions 1900, Mai-Juin: Chaignet, La philosophie des oracles de Porphyre.

REVUE DES ÉTUDES JUIVES XL, Janv.-Mars: Lévi, fragments de deux nouveaux MSS. hébreux de l'Ecclesiast. Chajes, Notes critiques sur le texte hébreu de l'Ecclés. Schaniro, Les attitudes obstétricales chez les Hébreux d'après la bible et le Talmud. Reinach, Un préfet juif il y a deux mille ans.

REVUE INTERNATIONALE de Théologie 1900, Juillet-Sept.: Herzog, D. Sendungsworte d. auferstandenen Jesus an s. Jünger. Wordsworth, The testament of our Lord.

REVUE SÉMITIQUE 1900, Janvier: Halévy, L'originalité des fragments hébreux de l'Ecclésiast.

Avr.: Halévy, Notes pour l'évang. de Marc.

RHEINISCHES MUSEUM LV, 2: Riese, Z. Phoenix d. Lactantius.

RÖMISCHE QUARTALSCHRIFT f. christl. Altertumsk. u. f. KG. XIV, 1. 2: Baumstark, Überlieferung u. Bezeugung d. διαθήκη τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰηcοῦ Χριcτοῦ. Swoboda, Infulae aus altchr. Zeit.

SCHWEIZERISCHE THEOLOG. ZEITSCHRIFT XVII, 2: Strauss, Sprachl. Studien z. d. hebr. Sirachfragmenten. Linder, Ev. Joh. c. 2 u. 3 erklärt nach neuer Leseweise.

3: Peters, D. Gleichniss v. ungerechten Haushalter u. d. Gleichnissfrage.

THEOLOGISCHES LITERATURBLATT 1900, 14—16: Haussleiter, Zwanzig Predigten Novatians.

THEOLOGISCHE QUARTALSCHRIFT LXXXII, 3: Lauchert, D. Gregorius Thaumat. zugeschriebenen 12 Kapitel über d. Glauben nach ihren literar. Beziehungen betrachtet.

THEOLOGISCHE STUDIEN UND KRITIKEN LXXIII, 3: Ryssel, D. neuen hebr. Fragmente des Buches Jesus Sirach u. ihre Herkunft. I.

4: Ryssel, Dass. II. Kranichfeld, D. Gedankengang in d. Rede d. Stephanus Act 7, 2—53. Günther, Z. Exegese v. Röm. 9, 5.

THEOLOGISK TIDSSKRIFT Norske 1900, 1: S. Odland, Daaben i det nye testamente.

4: Buhl, Den hebraiske tekst til Sirach Bog.

5: Anderson, „Sandbeben" i Johannesevangeliet.

THEOLOGISK TIJDSKRIFT XXXIV, 4: Houtsma, De hebreeuwsche Sirachtekst.

ZEITSCHRIFT D. DEUTSCHEN MORGENL. GESELLSCHAFT LIII, 4: Schlögl, D. Alphabet d. Siraciden (Ecclus. 51, 13—29).

LIV, 1: Praetorius, Z. christl. palästinischen Evangeliar.

Zeitschrift d. deutschen Palästina-Vereins XXII, 1. 2: Schick, D. Geburtsort Johannes d. Täufers. Ders., Durch welches Thor ist Jesus am Palmsonntag eingezogen?

Zeitschrift für kath. Theologie XXIV, 2: Wieser, Die Rechtfertigung i. Lehrsystem d. Weltapostels II.

Zeitschrift für Kirchengeschichte XXI, 2: Fiebig, Z. Frage n. d. Disposition d. λόγος πρὸς Ἕλληνας d. Tatian.

Zeitschrift für Theologie und Kirche X, 3: Schüler, Die Vorstellungen v. d. Seele bei Plotin u. bei Origenes.

Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XLIII (NF. VIII) 2: Hilgenfeld, Noch einmal d. Essäer. Holsten, Die Ergebnisse d. histor. Kritik am N. Tl. Kanon. Linder, D. Allegorie in Gal. 4, 21—31. Chajes, Barrabas.

[Abgeschlossen 1. Oktober 1900.]

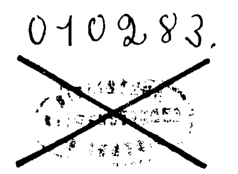
Verzeichnis der exegetisch behandelten Stellen.

Wortregister.

Handschriften.

Druckfehlerverzeichnis.

S. 9, 23 l. sie.
„ 20 Anm. 4 l. grosse.
„ 21 „ 1 l. verdanken.
„ 24, 17 l. 2, 1—3.
„ 24, 19 l. 12, 1. 9.
„ 40, 1 v. u. l. 31 st. 35.
„ 52, 10 v. u. l. Es.
„ 60, 5 l. der.
„ 61, 1 v. u. l. des Apologeten.
„ 71 Anm. 1 l. Mt 26, 28.
„ 179, 9 l. Ps. 138, 8.
„ 187, 3 v. u. l. weitern umfangreichern Interpolationen.
„ 204, 20 l. 1 Macc 10, 86.
„ 209, 1 l. 1 Chron.
S. 209 l. Apok. 7, 5 ff.
„ 221, 24 l. 27, 51—53.
„ 223, 25 l. 17, 31 st. 17, 18.
„ 225, 4 l. 27, 3—10.
„ 227, 20 l. Jes. 6, 9 f.
„ 227, 11 v. u. l. 27, 26.
„ 234, 16 l. und sie mit.
„ 238, 9 v. u. 27, 3. 5. 6. 9.
„ 238, 4 v. u. l. der Hermreden.
„ 241, 2 l. 5, 9. 15.
„ 241 3. 7 l. 28—34.
„ 252, 5 v. u. l. III, 39.
„ 257, 8 l. nur.
„ 265, 11 l. v. 9 ff.
„ 298, 18 l. 5, 37.



Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums.

Von

Prof. D. W. Baldensperger.

4°. 1900. M. —.60.

Das Christentum als Religion des Fortschritts.

Von

Dr. theol. Chr. A. Bugge in Kongsberg.

Aus dem Norwegischen übersetzt von O. v. Harling.

Gr. 8°. 1900. M. 1.40.

Niedergefahren zu den Toten.

Ein Beitrag zur Würdigung des Apostolikums

von

Prof. Dr. Carl Clemen.

Gr. 8°. 1900. M. 5.—.

Das Leben Jesu bei Paulus

von

Pfarrer Dr. Richard Drescher.

Gr. 8°. 1900. M. 1.80.

Religion und Moral.

Streitsätze für Theologen

von

Priv.-Doc. D. Martin Rade.

8°. 1898. M. —.60.

Die Rechtslage des deutschen Protestantismus 1800 und 1900.

Von

Pfarrer Erich Foerster.

Gr. 8°. 1900. M. —.80.

Das Mönchtum,

seine Ideale und seine Geschichte

5. Aufl. 1901. M. 1.20.

Martin Luther

in seiner Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung

3. Aufl. 1901. M. —.60.

von

Prof. D. Adolf Harnack.

Synopse der drei ersten kanonischen Evangelien

mit Parallelen aus dem Johannes-Evangelium

von

Reinold Heineke.

3 Teile.

Geh. M. 5.—. Geb. M. 7.—.

Die apokryphen gnostischen Adamschriften.

Aus dem Armenischen übersetzt und untersucht

von

Erwin Preuschen.

Gr. 8°. 1900. M. 2.50.

Die Lehre der zwölf Apostel.

Text, Übersetzung, Erklärung und Untersuchungen

von

Prof. Emil von Renesse.

Lex. 8°. 1897. M. 5.—.

Die Bildersprache Jesu

in ihrer Bedeutung für die Erforschung seines inneren Lebens

von

Priv.-Doc. Dr. Heinrich Weinel.

Gr. 8°. 1900. M. 1.20.

Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie

von

Prof. D. Johannes Weiss.

8°. 1901. M. 3.—.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.